SUBJEKT

Eine Auseinandersetzung über die theozentrische Liebe in England an der Schwelle des 18. Jahrhunderts

NICOLAE STROESCU

Diss. München
1983

UNIV.
LEIDEN
BIBL.

S U B J E K T

EINE AUSEINANDERSETZUNG ÜBER DIE THEOZENTRISCHE LIEBE IN ENGLAND AN DER SCHWELLE DES 18. JAHRHUNDERTS

Inaugural-Dissertation
zur Erlangung des Doktorgrades
der Philosophischen Fakultät
der Ludwig-Maximilians-Universität zu München

vorgelegt von
Nicolae Stroescu
in München
1982

Referent: Robert Spaemann

Korreferent: Wolfgang Schrader

Tag der mündlichen Prüfung: 10. Februar 1983

Herstellung: Hieronymus Buchreproduktions GmbH, München

Through Contemplation's optics I have seen
Him who is Fairer than the Sons of men
The Source of good, the light Archetypall,
Beauty in the Original
The fairest of ten thousand, He
Proportion all and Harmony
All Mortal Beauty's but a ray
Of his bright ever-shining day
A little feeble twinkling Star,
Which now the Sun's in place must disappear;
There is but One that's Good, there is but One that's Fair.*

Gott lieben ist sich im All des Lebens schrankenlos im Unendlichen fühlen; in diesem Gefühl der Harmonie ist freilich keine Allgemeinheit; denn in der Harmonie ist das Besondere nicht widerstreitend, sondern einklingend, sonst wäre keine Harmonie;.....**

UNIV. LEIDEN BIBL.

---

* NORRIS, Seraphic Love, Poems and Discourses, London 1684

** HEGEL, Der Geist des Christentums und sein Schicksal (1798-1800)

I N H A L T

EINLEITUNG..... 1

ERSTER TEIL:

Der Disput..... 5

ERSTES KAPITEL: NORRIS' Schrift von 1688

The Theory and Regulation of Love - A Moral Essay. 5

A. Biographische und historische Bemerkungen..... 5

B. Die transzendentale Einheit Vernunft - Liebe... 5

1. Meditationen über die Liebe..... 11

2. Allgemeine Definition und Haupteinteilung der Liebe..... 13

3. Physikalische und organische Metaphorik der Liebe..... 17

a) Gott als erster Beweger im moralischen Bereich..... 17

b) Zur Problematik der Selbstbestimmung..... 18

c) Das ekstatische Moment..... 19

d) Herz - Symbolik..... 19

C. Ordnung und Abstufung der Liebe..... 22

1. Begehrungsliebe - Allgemeiner Begriff..... 22

2. Klassifizierung der Modalitäten der Begehrungsliebe..... 25

3. Wohlwollende Liebe (allgemeiner Begriff).... 28

4. Ontologische und erfahrungsmäßige Argumente zugunsten der reinen, dessinteressierten Liebe..... 30

D. Die Frage der Praxis..... 33

1. Notwendigkeit der Reflexion auf Maßstäbe.... 33

a) Relationalität..... 33

b) Unzulänglichkeiten der anthropologischen Struktur..... 35

2. Maßstäbe der Begehrungsliebe..... 37

a) Haupteinteilung..... 37

b) Unmöglichkeit einer wohlwollenden Liebe zu Gott..... 39
c) Auch reine Freude an der göttlichen Fülle unmöglich..... 40
d) Zusätzliche Begründung..... 44
3. Die soziale Dimension..... 45
D. Grundsätzliche Verknüpfung zwischen Lust und dem Guten..... 48
1. Verhältnis zwischen Freiheit und Lustprinzip..... 48
a) Maßstäbe..... 48
b) Fundamentale Positivität der Lust..... 51
2. Verteidigung der Lust..... 52
F. Selbstliebe..... 55
1. Selbstliebe als wohlwollende Liebe..... 55
2. Maßstäbe der Selbstliebe..... 63
G. Wohlwollende Liebe im engeren Sinn..... 67

ZWEITES KAPITEL: JOHN NORRIS, A Discourse Concerning the Measure of Divine Love..... 70
A. Notwendigkeit des Gebotes der Liebe zu Gott.. 70
1. Wozu ein Gebot der Gottesliebe?..... 70
2. Zur Interpretation des biblischen Gebotes. 71
3. Philosophische Rechtfertigung..... 73
B. Okkasionalismus..... 77
1. Inkommensurabilität zwischen Materie und Empfindung..... 77
2. Keine Ehrfurcht vor der Kreatur..... 82
3. Mechanische Bedingungen der Empfindung und drei Erklärungsmodelle des eigentlichen Phänomens..... 83
a) Sachverhalt und Mehrdeutigkeit der Beschreibung..... 83
b) Stellungnahme zu den drei Erklärungsversuchen..... 84
c) Nur eine Lösung ist möglich und sie zerstört die Wahrnehmungsvorurteile.... 86

C. Die Stellung des Geschöpfs..... 89
1. Biblische Exegese..... 89
2. Ein ideengeschichtliches Intermezzo..... 92
3. Konkurenz zwischen dem ersten und dem zweiten biblischen Liebesgebot..... 95
4. Aufhebung der Transparenz der Geschöpfe Gott gegenüber..... 98
5. Menschliche Vervollkommnung durch Ungeteiltheit der fundamentalen Liebe..... 103

DRITTES KAPITEL: Letters Concerning the Love of God. 105
A. Biographische und historische Bemerkungen (MARY ASTELL)..... 105
B. Voraussetzungen..... 110
1. Die Theorie der Unteilbarkeit der Liebe zu Gott: Keine Exzentrizität..... 110
2. Liebe zu Gott in der geistesgeschichtlichen Situation..... 113
C. Einige Einwände bei grundsätzlicher Übereinstimmung..... 115
1. Erster Einwand nicht gegen die Ausschließlichkeit, sondern gegen die Begründung der Liebe zu Gott (1. Brief - MARY ASTELL an NORRIS)..... 115
2. Zwei Willen Gottes - 2. Brief (NORRIS' Antwort)..... 117
a) Absolutes und relatives (Gottes-) Gutsein..... 117
b) Verhältnis Schmerz-Sünde..... 121
3. Warnung vor einer Lustinterpretation, die im Widerspruch zur göttlichen Heiligkeit stehen würde. Der 3. Brief (MARY ASTELL an NORRIS)..... 123
4. Gegenargumente - Der 4. Brief (NORRIS an MARY ASTELL)..... 128

5. Keine Übereinstimmung über Sünde als das einzige Übel des Menschen - Der 5. Brief (MARY ASTELL an JOHN NORRIS..... 132
6. Merkmale der Liebe zu Gott..... 134
C. Die gemeinsame Position gestärkt..... 137
1. Unbedingtheit und Vorzüglichkeit der Liebe zu Gott - Der. 6. Brief (NORRIS an MARY ASTELL)..... 137
2. Weitere Vorzüge der Liebe zu Gott - Der 7. Brief (MARY ASTELL an NORRIS)..... 140
3. Stellung der Nächstenliebe..... 144
4. Exkurs über die Freundschaftsliebe..... 148
5. Zum Verhältnis zwischen den zwei Liebesgeboten - Der. 8. Brief (NORRIS an MARY ASTELL)..... 150
a) Auseinandersetzung mit RÉGIS..... 150
b) Kein Widerspruch zwischen ausschließlicher (Begehrungs-)Liebe zu Gott und (wohlwollender) Nächstenliebe..... 152
6. Gewissheit durch Selbsterfahrung - Der 9. Brief (MARY ASTELL an NORRIS)..... 157
7. Argumente für die Auschließlichkeit..... 159
a) Sie schützt selbst die Interessen des innerweltlichen Lebens..... 159
b) Sie bewahrt die Menschenwürde..... 160
c) Sie fördert die Gottähnlichkeit..... 160
d) Sie beugt der Gefahr des Sich-Identifizierens mit der Immanenz vor..... 161
e) Sie begünstigt eine Bewußtseinserweiterung..... 161
f) Sie ist im Einklang mit der Heiligkeit.. 162
g) Sie ermöglicht eine Neuorientierung des Willens..... 163
h) Sie sichert eine richtige Hierarchie der Ziele..... 164
8. Kurze Genealogie der Gottesvergessenheit... 167

D. Die unerreichbare Wende..... 169
1. Notwendigkeit einer totalen Umkehr, die jedoch nie die Zustimmung der Mehrheit erreichen wird - 10. Brief (NORRIS an MARY ASTELL)..... 169
2. Der theozentrische Sylogismus..... 171
3. Das eigentliche Glück..... 174
4. Die unerklärliche Hemmung der Liebe zu Gott..... 176
5. Prüfung der Authentizität der Liebe zu Gott..... 181
E. Vermittlungsversuche abgelehnt..... 184
1. MARY ASTELL versucht Korrekturen der okkasionalistischen Begründung der Ausschließlichkeit der Liebe zu Gott..... 184
2. NORRIS' Antwort zum ersten Einwand (die okkasionalistische Hypothese macht große Teile der geschaffenen Welt überflüssig).. 188
3. NORRIS' Antwort zum zweiten Einwand (die okkasionalistische Interpretation verstößt gegen die göttliche Majestät)..... 194

VIERTES KAPITEL: Struktur und Intention der Hauptpositionen von NORRIS und MARY ASTELL..... 196

FÜNFTES KAPITEL: LADY MASHAM "A Discourse of the Love of God"..... 212
A. Biographische und historische Bemerkungen..... 212
B. Lebensentfremdung..... 216
1. Gegen Formen der Lebensentfremdung in der Religion im allgemeinen..... 216
2. Eine besondere Form der religiösen Lebensentfremdung: die Maxime der ausschließlichen Gottesbegehrung..... 219
C. Liebesbegriff..... 223
1. Begriffsbestimmung der Liebe als einheitlicher Akt..... 223
2. Die Geschöpfe..... 227

D. Okkasionalismus..... 230
1. Die ethischen Konsequenzen des Okkasionalismus..... 230
a) Kausalität und Werthöhe..... 230
b) Für eine gemeinverständliche und gegen eine spekulativ-okkasionalistische Interpretation der Bibel..... 231
2. Die richtige Interpretation des biblischen Liebesgebots..... 235
E. Gegen die Askese..... 238
F. Korrelation zwischen Liebe zu den Geschöpfen und Liebe zu Gott..... 244
1. Vermittlung durch die Geschöpfe notwendig. 244
2. Die Allmacht kein zureichender Grund der Liebe zu Gott..... 246
G. Kritik des Okkasionalismus..... 248
1. Die Spekulation ist ohnmächtig gegenüber der Erfahrung..... 248
2. Selbst der Deismus ist durch die okkasionalistische Spekulation gefährdet..... 250
H. Verteidigung des Christentums als "rationale Religion"..... 252
1. Die Abwertung der Natur wird abgelehnt..... 252
2. Gegen asketischen Individualismus..... 254
I. Verstösse gegen die Logik und gegen die universelle Erfahrung..... 257
J. Erneute Auseinandersetzung mit der okkasionalistischen Bibelinterpretation..... 259
1. Die Sündhaftigkeit der Liebe zu den Geschöpfen als okkasionalistischer Fehlschluß 259
2. Das Gesetz der Vernunft..... 263
3. Keine ewige Verdammnis..... 265
K. Gegen eine Theorie der Liebe, die die Religion gesellschaftsfeindlich umkehren möchte..... 269
1. Übersteigerte Forderungen..... 269
2. Gefährdung der sozialen Bestimmung des Menschen..... 272

SECHSTES KAPITEL: DANIEL WHITBY, A Discourse of the Love of God,..... 279
A. Kurze historische Bemerkungen..... 279
B. Allgemeiner Rahmen der Ablehnung der NORRIS' schen Theorie der ungeteilten Liebe zu Gott... 280
C. Verschiedene Argumente und Vorschläge..... 281
1. Widersprüche..... 281
2. Liebe zu Gott als wohlwollende Liebe und Gottesbegehrung als menschliche Selbstliebe 282
3. Die metaphysische Gottzentriertheit der Liebe ist nicht gleichzusetzen mit praktischem Theozentrismus..... 286
4. Philosophische Einwände..... 290
5. Der göttlichen Autarkie entspricht nicht unendliche göttliche Selbstliebe, sondern unendliche göttliche Selbstlosigkeit..... 293
6. Rehabilitierung der Geschöpfe und des aktiven Lebens..... 295
7. Zu MARY ASTELL's Hauptargumenten..... 297

SIEBENTES KAPITEL: Struktur und Intention der Einwände von LADY MASHAM und WHITBY..... 301
A. Die ethische Grundlage..... 301
1. LADY MASHAM..... 301
2. DANIEL WHITBY..... 307
B. Die Liebe..... 308
C. Okkasionalismus..... 310
D. Gottesbegrif..... 313

ACHTES KAPITEL: JOHN NORRIS: "An Admonition Concerning two late Books, call'd Discourses of the Love of God"..... 315
A. Historische Bemerkungen..... 315
B. Die Antwort..... 316
1. Differenzierung zwichen Argument und Einwand..... 316
2. Der Begriff "gut"..... 318
3. Der Liebesbegriff..... 319

NEUNTES KAPITEL: MARY ASTELL, "The Christian Religion as proffess'd by a daughter of the Church of England"..... 324
A. Gottesfrage und das Streben nach dem Glück.... 324
B. Ablehnung jeder Form von von Anthropozentrismus..... 328

ZEHNTES KAPITEL: LEIBNIZ über die englische Auseinandersetzung..... 332

ZWEITER TEIL:
Rückblick und Ertrag..... 337

ELFTES KAPITEL: Der Hintergrund: eine steigende Zwiespältigkeit in Bezug auf den Gottesbegriff... 337
A. Geistesgeschichtliche Zusammenhänge und Spannungen..... 337
B. Religiöser Rationalismus und Deismus..... 344
C. Okkasionalsimus und revelatio continua..... 357

ZWÖLFTES KAPITEL: Punkte für eine Fortsetzung des Gesprächs..... 366
A. Zum Gott-Welt-Verhältnis..... 366
B. Gottesliebe als Begehrungsliebe..... 382
C. Der bleibende Ansatz: Theozentrik..... 396

ANHANG
WILLIAM SHERLOCK, The Nature and Measure of Charity..... 403

LITERATURHINWEISE..... 412
A. Quellen..... 412
B. Sekundärliteratur..... 413

E I N L E I T U N G

Die Auseinandersetzung über die Liebe zu Gott, die in dieser Arbeit behandelt wird, fand in England Ende des 17-ten Jahrhunderts statt[1]. Es war eine Periode von der JEAN-FRANCOIS REVEL[2], der sie zur "metaphysischen Zivilisation" rechnet, sagt, daß sie eine "der geselligsten" in der Geschichte war. Das denkende Europa war damals "ein Wunder der beinahe sofortigen Übertragung der Informationen und Ideen" und der Wechsel von Briefen und Kontroversen oder sich ergänzenden Schriften von einem einmaligen Reichtum. Die Auseinandersetzung über die Liebe zu Gott zwischen JOHN NORRIS und MARY ASTELL einerseits, und LADY DAMARIS MASHAM und Dr. DANIEL WHITBY andererseits ist eines der vielen Beispiele dieser bemerkenswerten Kommunikationsfreudigkeit im Rahmen der vorliberalen Gesellschaft. Es ging um die Verteidigung zweier durch die geistesgeschichtliche Situation verschärfter Grundpositionen. JOHN NORRIS und MARRY ASTELL vertraten die Auffassung einer ungeteilten Liebe zu Gott, LADY DAMARIS MASHAM und Dr. DANIEL WHITBY die einer Vermittlung zwischen Liebe zu Gott und Liebe für die Geschöpfe.

---

1) Die letzte Stellungnahme einer der Hauptteilnehmer wurde 1705 veröffentlicht.

2) Histoire de la philosophie occidentale,2. Band, Paris 1970, S. 228, 229.

Es muß schon jetzt gesagt werden, daß der von NORRIS in seiner Liebe zu Gott-Theorie angewendete Liebesbegriff streng definiert ist als eine Begehrungsliebe, die Verlangen nach etwas, freilich nicht nur unter dem Nützlichkeitsgesichtspunkt, bedeutet[3], während LADY MASHAM und DANIEL WHITBY ohnehin die Einteilung in wohlwollende und begehrende Liebe nicht akzeptieren. Sie fassen die Liebe als einheitlichen Willensakt, auf dem immer sowohl Wohlwollen als auch Begehren folgt, unabhängig von dem angestrebten Gegenstand. Wie wir sehen werden, sind die vier Teilnehmer an dem Disput mehr oder weniger verbunden durch gemeinsame Züge eines christlichen Platonismus oder, vielleicht besser gesagt, eines religiösen Rationalismus, aber allmählich immer stärker getrennt durch unterschiedliche Tendenzen auf dem Hintergrund des religiösen und geistesgeschichtlichen Komplexes der verbreiteten deistischen Entwicklung. Wir werden chronologisch und detailliert über die Schriften des Disputes referieren, ohne dabei den breiteren europäischen Kontext aus dem Blickfeld zu verlieren, der in Verbindung mit dem Cartesianismus und besonders mit dem starken Einfluß, der von MALEBRANCHE auf NORRIS ausgeübt wurde, eine ständige Rolle gespielt hat.

Im Gang der Untersuchung stellte sich heraus, daß die ergiebigste Perspektive einer Gesamtinterpretation dieser Ausein-

---

3) Das angestrebte Ding ist "gut" im ontologischen Sinn.

andersetzung über die Liebe zu Gott diejenige ist, die darin verschiedene Haltungen und Aspekte desselben Bemühens um eine Gottesauffassung und um ein neues Verständnis des Verhältnisses Gott-Mensch post DESCARTES an der Schwelle der Aufklärung sieht. Dies besagt, jedoch kein bloß historisches Interesse, weil das (erstens) unter philosophischem Gesichtspunkt ohnehin nie ganz der Fall sein kann, und wir (zweitens) davon ausgehen, daß das 17-te Jahrhundert in Europa die Fragestellung religionsphilosophisch relevanter Hauptoptionen in besonderer Weise radikalisiert hat. Während meiner Forschung ist 1975 in Paris die Dissertation von RICHARD ACWORTH unter dem Titel "La philosophie de John Norris" erschienen. Eine verkürzte englische Version dieser Arbeit wrude 1979 in Deutschland veröffentlicht.[4]

In seiner ausführlichen und gut dokumentierten Arbeit über das gesamte philosophische und theologische Werk von JOHN NORRIS betrachtet RICHARD ACWORTH die Essays, in denen LADY DAMARIS MASHAM und Dr. DANIEL WHITBY die Thesen von JOHN NORRIS und MARY ASTELL stark kritisieren, als "nicht von großem Wert"[5] und referiert nur kurz darüber. Eine

---

4) R. ACWORTH, The Philosophy of John Norris of Bemerton, 1979, bei dem Verlag GEORG OLMS - Hildesheim, in der Reihe "Studien und Materialien zur Geschichte der Philosophie".

5) "La philosophie de John Norris" Paris 1975, 452

ähnliche Beurteilung findet sich auch bei GEORGES LYON, der den Essay von LADY DAMARIS MASHAM als "mittelmässige Schrift" bezeichnet[6]. Wir sind jedoch der Meinung, daß unabhängig von der Einschätzung des Ranges der betreffenden Schriften - damit die Bedeutung der durch sie vielfältig zum Ausdruck gebrachten Spannungen und Konfrontationen zwischen religiös und kulturell tiefgreifenden Optionen übersehen bzw. nicht berücksichtigt wird[7]. Ausserdem dürfte es nicht ganz unnütz sein, auch in deutscher Sprache diese englische Auseinandersetzung über die Liebe zu Gott ausführlich zu referieren, die übrigens seinerzeit, wie wir es zeigen werden, von LEIBNIZ ursprünglich infolge irrtümlicher Information als eine Variante der Bossuet-Fenelonschen Auseinandersetzung über die "reine Liebe zu Gott" rezipiert wurde. Erst später, dank einer französischen Übersetzung der Schrift von LADY DAMARIS MASHAM, machte LEIBNIZ Bekanntschaft mit dem eigentlichen Inhalt der Kontroverse.

Es bleibt ein Wort des Danks zu sagen: den akademischen Lehrern insgesamt, vor allem aber Herrn Professor Dr. ROBERT SPAEMANN, meinem Doktorvater, einem Mann des Mutes zum Dialog in (nicht nur für den Osteuropäer) trüben Zeiten.

---

6) G. LYON, "Idealisme en Angleterre", Paris 1888, 199. Wie wir sehen werden, war seiner Zeit LEIBNIZ einer anderen Meinung

7) Ganz abgesehen vom Erfordernis der Vollständigkeit, wenn es sich um die historische Darstellung einer Auseinandersetzung handelt.

E R S T E R T E I L: D E R D I S P U T

E R S T E S K A P I T E L

NORRIS' Schrift von 1688
The Theory and Regulation of Love - A Moral Essay, Oxford 1688 (238 SS)

A. Biographische und historische Bemerkungen

Wir beginnen die Untersuchung mit der ersten von NORRIS ausschließlich der Problematik der Liebe gewidmeten Schrift.

JOHN NORRIS, geboren am 2. Januar 1657 in England, Collingbourne Kingston, Wiltshire, gestorben im Februar 1710 in Bemerton, der lange Zeit "seitens der dürftigen Gerechtigkeit der Fußnoten und der flüchtigen Erwähnung gelitten hat"[1], ist besser in der englischen Literaturgeschichte als in derjenigen des englischen Denkens bekannt, und wenn überhaupt, dann nur "als ein Nachfolger der Platoniker der Cambridger Schule, als Kritiker von JOHN LOCKE und als Bewunderer von MALEBRANCHE"[2].

---

1) JOHN HOYLES, "The Waning of the Renaissance" Martinus Nijoff, Haag, 1971, S. 76

2) RICHARD ACWORTH, "The philosophy of John Norris of Bemerton" Hildesheim 1979.

GEORGES LYON ist der Meinung, daß die Gründe dieses Mangels an Resonanz besonders des philosophischen Hauptwerkes von JOHN NORRIS[3] trotz des interessanten Beitrages zur Entwicklung des englischen Idealismus sich unschwer dadurch erklären läßt, daß er nicht die dazu notwendige denkerische Kühnheit besaß, den Schritt in die Richtung eines absoluten Monismus zu machen und im Widerspruch zu dem in seinem Werk enthaltenen Drang zur Modernität sich eine veraltete Form und Methode der Darstellung zu eigen machte. Hätte er sich für eine modernere Darstellungsweise entschieden, hätte vielleicht sein Werk in der Geschichte der Philosophie die Rolle eines wirklichen Gegengewichts zu dem Empirismus ("Sensualismus") von JOHN LOCKE spielen können[4]. Die, übrigens keineswegs unkritisch angewandten, scholastischen Distinktionen und Argumentationsweisen, die von GEORGES LYON als ein Anachronismus betrachtet wurden, haben andererseits JOHN K. RYAN veranlaßt, sich zu fragen, ob NORRIS "als ein verspäteter Scholastiker oder eher als ein zwei Jahrhunderte zu früh geborener Neo-Thomist"[5] zu charakterisieren wäre.

---

3) An Essay towards the Theory of the Ideal or Intelligible World", Part I, 1701; Part II, 1704.

4) Vgl., GEORGES LYON, L'Idealisme en Angleterre au XVIII-e siècle, Paris, Félix Alcan, 1888, 237, 239, 240.

5) JOHN K. RYAN, "John Norris: A seventeenth century english Thomist" in: The New Scholasticism, Volume XIV, April, 1940.

Tatsache ist, daß JOHN NORRIS nicht nur AUGUSTINUS,sondern auch THOMAS von AQUIN, DUNS SCOTUS, CAJETAN, SUAREZ, PETRUS MAGALLENEUS u.a. gut gekannt und oft zitiert hat in einem Werk, in welchem ausserdem die Anstrengung sichtbar ist, platonische, neo-platonische, cartesische und Malbrache'sche Inspirationsquellen zu einer Konvergenz zu bringen.

JOHN NORRIS' Vater war Priester der anglikanischen Kirche und etwas von dem Ernst seiner Religiosität, geprägt von calvinistischen theologischen Überzeugungen[6] hat zweifellos die Entwicklung seiner Persönlichkeit und seines Schaffens andauernd bestimmt. Mit dreizehn Jahren trat JOHN NORRIS in das Winchester College ein, wo er bis 1676 studierte. 1676 wechselte er zu dem Exter College Oxford über, wo er sich unter anderem besonders in die platonische Gedankenwelt[7] vertiefte. 1680 erlangte er den Titel eines "Bachelor of Arts" und wurde Fellow im ALL SOULS'COLLEGE, an dem er in dieser Eigenschaft neun Jahre wirkte. 1684 erlangte NORRIS den Titel eines Magister Artium und wurde zum Priester geweiht. 1689 verlies er Oxford, heiratete und bekam die Pfarrstelle von St. Loe in Somersetshire. 1681 erhielt NORRIS die Pfarrstelle von Bemerton in der Nähe von Salisbury. Hier starb er 1711. Seine poetischen,

---

6) Den Calvinismus hat JOHN NORRIS jedoch bald aufgegeben.

7) PLATON, PLOTIN, HIEROCLES, MARSILIUS FICINUS, HENRY MORE, RALPH CUDWORTH, RICHARD CUMBERLAND u.a.

theologischen und philosophischen Werke sind zahlreich[8]. Es handelt sich um Übersetzungen, Poeme, Predigten, Essays, philosophische und theologische Abhandlungen. Wir begnügen uns hier damit, einige von ihnen zu nennen, um überblickweise die Thematik seines Werkes zu veranschaulichen[9].

- Effigies Amoris in English; 1682 (1), 1701 (2), 1744 (4).
- A Meditation upon Life and Death; 1682.
- Hierocles upon the Golden Verses of the Pythagoveans; 1682.
- A Idea of Happiness, in a Letter to a Friend; 1683 (1).
- A Collection of Miscellanies; 1687 (1), 1692 (2), 1699 (3), 1706 (4), 1710 (5), 1717 (6), 1722 (7), 1723 (8), 1730 (9).
- The Theoriy and Regulation of Love; 1688 (1), 1694 (2), 1723 (7).
- Reason and Religion; 1689 (1), 1693 (2), 1724 (7).
- Reflections upon the Conduct of Human Life, with reference to the Study of Learning and Knowledge; 1690 (1), 1691 (2), 1723 (5).

---

8) Die von RICHARD ACWORTH veröffentlichte Liste der während des Lebens von NORRIS gedruckten Werke enthält 32 Titel.

9) Nach der Bibliographie von R. ACWORTH, The Philosophy of JOHN NORRIS of Bemerton, Georg Olms Verl. Hildesheim. New York 1979, zitiert.

- CHRISTIAN BLESSEDNESS, or Discourses upon the Beatitudes; 1690 (1), 1692 (2), 1694 (3), 1699 (4), 1707 (5), 1713 (6), 1724 (10), 1728 (15).
- Cursory Reflections upon a Book call'd, An Essay concerning Human Understanding. 1690 (1), 1692 (2).
- Practical Discourses upon several Divine Subjects, Vol.II. 1691 (1), 1693 (2), 1697 (3), 1707 (5), 1716 (8), 1728 (15).
- Practical Disourses upon several Divine Subjects, Vol.III. 1693 (1), 1711 (3), 1722 (8), 1728 (15).
- Practical Discourses upon several Divine Subjects, Vol.VI. 1698 (1), 1707 (2), 1722 (8), 1728 (15).
- Letters concerning the Love of God, between the Author of the Proposal to the Ladies and Mr. John Norris; 1695 (1), 1705 (2), 1730 (3).
- An Account of Reason and Faith, in relation to the Mysteries of Christianity. 1697 (1), 1724 (12), 1728 (13), 1790 (14).
- An Essay towards the Theory of the Ideal or Intelligible Word. Part.I. 1701 (1).
- An Essay towards the Theory of the Ideal or Intelligible Word, Part. II. 1704 (1).
- A Philosophical Discourse concerning the Natural Immortality of the Soul. 1708 (1), 1722 (4), 1732 (5).

"Cursory Reflections upon a Book called, An Essay concerning Human Understanding", 1690, die erste philosophische (nicht theologische) Kritik von Lockes Essay, in deren Rahmen NORRIS JOHN LOCKE unter anderem vorwirft, daß er den Ursprung der Ideen darzustellen versucht, ohne sich vorher nach dem eigentlichen Wesen der Idee gefragt zu haben, und auch unterstreicht, daß die Gottesidee nicht wie bei LOCKE von der Sinneswahrnehmung ableitbar ist, war einer der Gründe der Verstimmung zwischen JOHN NORRIS und LOCKE, auf die wir im Rahmen der Darstellung der Kontroverse über die Liebe zu Gott nochmals zurückkommen werden. Man darf auch die Unterschiede zwischen den politischen Ansichten der beiden Männer nicht vergessen[10].

Zwei Werke, "The Theory and Regulation of Love, A Moral Essay", Oxford 1688, wie auch "Reflections upon the Conduct of Human Life", 1690 hat NORRIS, LADY DAMARIS MASHAM[11] gewidmet. Sie war mit JOHN LOCKE befreundet; später wurde sie eine harte Kritikerin der Theorie der Liebe von JOHN NORRIS.

---

10) ACWORTH, 299

11) Der Tochter RALPH CUDWORTHS, eines wichtigen Vertreters der neuplatonischen Cambridger Schule.

B. Die transzendentale Einheit Vernunft-Liebe

1. "Meditationen über die Liebe"

In der Widmung seiner "Theorie and Regulation of Love" an LADY MASHAM spricht NORRIS von der Originalität seiner Theorie[12]. Sich an den Leser wendend, erklärt er, daß das Thema mit einer "großen Freiheit des Denkens" behandelt werde. Er habe einige Begriffe einbezogen, die fern von der gewöhnlichen Erfahrung und andere, die sogar unvereinbar mit den "vulgären Gefühlen" sind.

Wo es sich als notwendig erwies, habe der Verfasser neue Termini eingeführt, weil die Wörter nur um des Denkens willen da sind, und ein adäquates Denken wichtiger sei als das Festhalten an der gewöhnlichen Sprache. Das gelte um so mehr angesichts der "Neuigkeit und Eigenheit des Vorhabens". Es handelt sich um eine ganz neue Konzeption der Ethik, nach der alle Tugenden und maralischen Fehler als verschiedene Modifikationen der Liebe betrachtet werden. Was erarbeitet werden soll, sind jedoch nicht die Einzelaspekte eines bestimmten Ethos, sondern allgemeine Prinzipien, durch welche auch unterschiedliche Sittlichkeitssysteme eine letzte Begründung finden können.

---

12) "...that I make an offering of that is purely my Own"

Seine Untersuchungen bezeichnet NORRIS auch als "Meditationen" oder "Kontemplationen" über die Liebe. Was bis jetzt darüber geschrieben wurde, empfindet er als unbefriedigend. "Ich muß gestehen, daß es merkwürdig ist, daß die Menschen so unklar und verworren gerade über die Dinge schreiben, die sie so innig fühlen und erfahren"[13] (In Anhang dieser Abhandlung wurde der Briefwechsel zwischen JOHN NORRIS und HEINRICH MORE unter dem Titel "Letters Philosophical and Moral Between the Author and Dr. Henry More" veröffentlicht). Dies hat ihn veranlaßt, von den vorhandenen Meinungen und Theorien Abstand zu nehmen und sich auf der Suche nach Wahrheit und entsprechenden begrifflichen Formulierungen ausschließlich auf sein Denken zu verlassen. Diese Meditationen haben ein doppeltes Ziel: 1. eine Theorie der Liebe; 2. die Maßstäbe der Anwendung der Liebe. Eine Lösung dieser Fragen würde die notwendigen Antworten sowohl für die Spekulation als auch für die Praxis ermöglichen. Es gibt allerdings für den Ethiker eine methodologische Priorität des Theoretischen (ähnlich wie für den Arzt die Anatomie und für den Philosophen die Logik). Eine systematische und vollständige Theorie der Liebe käme einer Summa der Ethik gleich. "Denn, was anderes ist die Grundintention und das Resultat der Sittlichkeit, wenn nicht dem Menschen die richtige Liebe

---

13) Alle Übertragungen ins Deutsche durch den Verfasser

beizubringen? Wie ein Mensch liebt, so ist er" (3)[14]. NORRIS zitiert AUGUSTINUS: "Faciunt Civitates duas Amores duo. Hierusalem facit Amor Dei: Babylonem Amor Saeculi ..." (De Civ. Dei I, 14, 28)[15].

2. Allgemeine Definition und Haupteinteilung der Liebe

Als das vielleicht wichtigste Merkmal der Gottähnlichkeit betrachtet NORRIS die duale Struktur der menschlichen Natur: Vernunft und Liebe. Sie entspricht den zwei Ausdrucksweisen der Gottheit, der durch den Intellekt (den Logos oder das Wort) und der durch die Liebe (den Heiligen Geist). Mit diesen zwei Hauptfähigkeiten (Vernunft und Liebe) spiegelt die menschliche Seele etwas von der göttlichen Dreifaltigkeit wieder, und es stellt sich die Frage, ob wir nicht im Einklang mit der Gleichheit der göttlichen Hypostasen auch die menschliche Vernunft und Liebe als gleichwertig betrachten sollten, ob es für die menschliche Würde nicht ebenso wichtig ist, ein liebendes Wesen (Amorous Being) zu sein, wie ein rationales Wesen (Rational Being).

---

14) Die Seitenangabe aus den Quellenschriften wird immer im Text ausgewiesen.

15) Es gibt eine große Zahl von Stellen bei AUGUSTINUS, wo die ethische Relevanz der Liebe angesprochen wird: Conf. XIII, 9; En.2 in ps. 32, sermo I, 6.; En. 2 in ps. 31,5.; De mor eccl. 25; "Die Tugend ist überhaupt nichts anderes als höchste Liebe zu Gott" Vgl. auch FRANZ SAVICKI Philosophie der Liebe, Paderborn, 1924

NORRIS erwähnt den Vorrang, den die Liebe im Rahmen des Platonismus innehatte. Die Bibel geht aber weiter, indem sie die Liebe als Konzentrationspunkt aller göttlichen Vollkommenheit vermittelt. Andererseits ist das Wort "Liebe" in seiner Anwendung von vielen Unklarheiten und Zweideutigkeiten belastet. Es gibt überhaupt kein anderes Wort, wo die Mehrdeutigkeit so stark und irreführend ist. Von der Identität der Bezeichnung schließt man oft irrtümlicherweise auf eine Identität in der Sache. So habe zum Beispiel in der Formulierung des Gebotes "wir sollen Gott um seinetwillen und den Nächsten um Gottes willen lieben" das Wort "lieben" keineswegs nur eine Bedeutung: "Weil das Wort Liebe in bezug auf Gott im Grunde Begehren ("Simple Desire") und in bezug auf unseren Nächsten Wohlwollen bedeutet" (9). Es handelt sich um zwei ganz verschiedene "Ideen". Freilich gibt es zugleich über die zahlreichen unterschiedlichen Anwendungen diese Wortes hinaus ein gemeinsames Merkmal, das sich der allgemeinen Zustimmung erfreut, einen generellen transzendentalen Begriff der Liebe. Dementsprechend bedeutet die Liebe immer "eine Bewegung der Seele auf das Gute hin" (10). NORRIS bezieht sich auf den scholastischen Begriff der "complacentia boni" und auf ARISTOTELES (De anima, 3).

Die augustinische Sprache der Liebesmethaphysik[16] mit der newtonischen theoretischen Physik[17] verbindend, nennt er das ursprüngliche, formale Streben der Seele auf das Gute hin "the Moral Gravity of the Soul", während er die aktuellen, inhaltlichen Einzelbewegungen unter dem Begriff "the Moral Gravitation of the Soul" erfaßt[18].

Die moralische Anziehungskraft wird primär von dem Guten in der allgemeinen Bedeutung des Wortes ausgeübt oder, anders gesagt, "von dem universellen Guten überhaupt, das heißt, von Gott, der die Summe und der Inbegriff aller Güte und das Zentrum aller Liebe ist" (11). Gott ist also das primäre und adäquate Ziel aller inhaltlichen Neigungen und Tätigkeiten der Seele. Die umfassendste Definition der Liebe wäre also: " eine Bewegung der Seele auf Gott hin" (12). In den "sekundären Gütern", deren Mannig-

---

16) Vgl. AUGUSTINUS, Civitas Dei, Buch XI, Kap. XXVIII: "Und auch wenn wir Steine oder Wellen, oder Wind, oder Flamme oder etwas Derartiges wären, ohne alle Empfindungen und Leben, würde uns doch nicht ein gewisses Streben nach unserem Ort und unserer Ordnung fehlen. Denn die Gewichtsverhältnisse sind gleichsam die Liebesregungen der Körper, mögen sie nun durch ihre Schwere nach unten oder durch ihre Leichtigkeit nach oben betrachten. Denn ein Körper wird ebenso durch sein Gewicht wie die Seele durch die Liebe gezogen wohin es auch sei. (von Wilhelm Thimme übertragen, "Vom Gottesstaat", Zürich 1955, Band II, S. 51); Confessiones, 13, 9: "Den Körper zieht sein Gewicht an seinen Ort ... Mein Gewicht ist meine Liebe. Sie ist's, die mich treibt, wohin es mich auch treiben mag". (übertragen von Wilhelm Thimme, Augustin, Bekenntnisse, Reclam 1967, S. 399.

17) Newtons "Philosophiae naturalis principia mathematica" waren 1687 erschienen.

18) Hervorhebung v. N.S.

faltigkeit ein Ausdruck der Entfaltung der göttlichen Vollkommenheit innerhalb der Schöpfung bedeutet, lieben wir im Grunde das universelle Gute, und zwar in verschiedenen Weisen, je nach der Art und dem Ziel der Bewegung und nach der Natur des jeweils bewegten Seelenteils[19]. Auf diese Weise entstehen Variationen der Liebe wie "göttliche und weltliche, geistige und leibliche, Nächstenliebe und Freundschaftsliebe, wohlwollende Liebe und Begehrungsliebe, intellektuelle und sinnliche Liebe, natürliche, animalische und rationale Liebe" usw. (14). Die erste und umfassendste Einteilung der Liebe bleibt auch für NORRIS die in der langen philosophischen Tradition von AUGUSTINUS und THOMAS ausgearbeitete duale Gegenüberstellung von amor concupiscentiae - amor benevolentiae. Die begehrende Liebe ist ein Streben nach einem Gut, während die wohlwollende Liebe dieses Gut dem geliebten Wesen zukommen lassen will ("benevolence or charity").

Man kann nach NORRIS diesbezüglich eine Symmetrie zwischen der Liebe und dem Haß feststellen; beide sind durch die Möglichkeit einer doppelten Bewegung charakterisiert. Der Haß ist entweder Widerwille, Widerstreben gegenüber einem Übel, "Aversion", oder der Wunsch, daß jemandem ein Übel geschehe, "malice", "malevolence". Es zeigt sich jedoch ein Unterschied im Wesen dieser Bewegungsspannung bei Liebe und Haß. Die zwei Modalitäten des Hasses sind nicht zwangs-

---

19) Auf diese Stelle bezieht sich MARY ASTELL in ihrem Briefwechsel mit NORRIS als Argument für die Seelenteilung.

läufig simultan, während bei der liebe beide Richtungen simultan und aufeinander angewiesen sind. "Es gibt kein Begehren ohne Wohlwollen und kein Wohlwollen ohne Begehren. Weil jedes Ding, das begehrt wird, für jemanden begehrt wird und umgekehrt, setzt ein Wohlwollen immer das Vorhandensein eines Begehrens überhaupt voraus" (15, 16). NORRIS warnt aber davor, diese Verbundenheit und Simultanität mit einer blossen Identität zu verwechseln. Trotz struktureller Verbindung bleiben das Begehren und das Wohlwollen sehr "distinkte Ideen".

3. Physikalische und organische Metaphorik der Liebe

a) Gott als erster Beweger im moralischen Bereich

NORRIS nimmt die Analogie zwischen der Liebe und der von der Schwerkraft verursachten physikalischen Bewegung wieder auf. Dabei folge er dem Beispiel des "hervorragenden Monsieurs Malebrache", der in seiner "Recherche de la verité"[20] zur Veranschaulichung der Natur des Geistes zwei Haupteigenschaften der Materie herangezogen hatte: ihre Fähigkeit, verschiedene Formen aufzunehmen, der in der Dimension des Geistes der Verstand entspricht, und die physische Bewegung, der auf der Ebene des Geistes der Wille entspricht. Entsprechend hier: wie alle Bewegungen geradlinig verlaufen würden, träten keine zusätzlichen Ursachen ein, so sind auch alle uns von Gott eingeprägten Neigungen "richtig", und sie würden nur das Gute anstreben, wenn sie nicht

---

20) MALEBRANCHE, De la recherche de la verité, 2 Bde (1674/75)

von "einer fremden Ursache" abgelenkt wären. Diese angeborene Grundtendenz der Seele auf das Gute hin, die "moral gravity", hatte NORRIS schon am Anfang seines Essays angesprochen. Hier betont er, daß diese "moral gravity" ohne Gott unvorstellbar wäre. "Denn Gott ist der erste Beweger im moralischen wie im natürlichen Bereich, und alles bewegt er hin zu sich selbst" (22).

b) Zur Problematik der Selbstbestimmung

NORRIS ist der Meinung, daß die Notwendigkeit dieser Zielrichtung, solange der Wille die Vollkommenheit anstrebt, keineswegs im Widerspruch zur Selbstbestimmung steht. Eine Selbstbestimmung, die die Vollkommenheit anzielt, muß sich gemäß der Natur der Vollkommenheit bewegen. Diese Notwendigkeit ist absolut. Gott selbst hätte unmöglich eine Seele schaffen können, die nicht unter seiner Anziehungskraft stünde, Das würde nicht nur der fundamentalen Ordnung der Dinge widersprechen, sondern auch der Wirkung, die von Gott auf jede Seele ununterbrochen ausgeübt wird. Das Streben der Seele nach dem Guten ist konstant. Die eventuellen Hindernisse (wie zum Beispiel "das Dazwischentreten des Körpers" können nichts an der konstanten Intensität des Glückverlangens ändern.

c) Das ekstatische Moment

Die Paralelle zwischen der Bewegung im physischen Bereich und der Bewegung der Seele wird weiter verfolgt. Die natürliche Bewegung entsteht durch die Tendenz eines Körpers, eine ungeeignete und disharmonische Lage mit einer harmonischen und stabileren Position zu tauschen, welche mit einer neuen Stufe der Vollkommenheit zu vergleichen wäre. Die Analogie im seelischen Bereich besteht darin, daß die Liebe "ekstatisch" ist (23). Sie führt den Menschen aus sich heraus auf ein Gut hin, das jenseits seiner selbst liegt, weil er ja nicht sein eigenes Gut sein kann. Die von dieser transzendierenden Bewegung der Liebe angestrebte Vereinigung mit verschiedenen Formen des Guten bedeutet zugleich die Möglichkeit verschiedener Grade der Vervollkommnung bis zuletzt zu der Erfüllung allen Verlangens im Genuß ("fruition") des universellen Guten in einen Zustand vollendeter Ruhe und Ergebung.

d) Herz-Symbolik

Doch gibt es nicht nur diese allgemeine Analogie der Liebe zur Bewegung überhaupt; darüber hinaus besteht ein engeres Verhältnis zwischen der Bewegung der Liebe und einer bestimmten organischen Bewegungsform, der des Herzens. Beide geschehen im Innern des Menschen und rühren von einem unersetzlichen Lebensprinzip her. Das Herz ist der Ursprung aller Dynamik im leiblichen Bereich, seine Tätigkeit hört nur dann auf, wenn die innere Harmonie des Organismus sich auflöst. Die Liebe ist ihrerseits der Ur-

sprung aller Dynamik in der Dimension der geistigen Ordnung. Sie ist "die Quelle und der Gärungsstoff der Seele, sie gibt ihr Leben und Energie, ohne sie wäre die Seele stumpf und apathisch" (24). Alle menschlichen Neigungen und Leidenschaften, von der Hoffnung bis zu Zorn und Neid, setzen die Existenz der Liebe voraus. Die Liebe und das Verlangen nach etwas gehen außerdem dem vernünftigen Denken, Urteilen und Reden voraus; "wir lieben, lange bevor wir wissen, ob wir lieben oder nicht" (25). Andererseits überlebt die Liebe den Verlust des kohärenten Denkens und Redens und des Gedächtnisses. Das Streben nach dem Glück begleitet uns bis in den letzten Augenblick unseres Lebens.

Auch zwischen dem vom Pulsschlag verursachten Kreislauf und dem Kreislauf der Liebe zeigen sich Entsprechungen. Das Herz schickt zuerst das Blut zum Gehirn, und die dadurch entstandenen "Lebensgeister" sichern dann sowohl die allgemeine Tätigkeit des Organismus als auch die Bewegung des Herzmuskels und die Fortsetzung des Kreislaufes.

Ähnlich aktivieren die von dem universellen Guten verursachten "moral gravity and gravitation" den Verstand, damit dieser den Willen für Einzelentscheidungen in bezug auf verschiedene Güter bewegt. NORRIS erwähnt zum Verhältnis zwischen Verstand und Willen die scholastische Unterscheidung: "der Verstand wird vom Willen bewegt quoad exercitium, jedoch nicht quoad specificationem" (26). Diese dem organischen Pulsschlag analoge Wechsel-

wirkung im umfassenden Kreislauf der Liebe ermöglicht auch eine einfache Lösung der komplizierten Kontroverse über das Verhältnis zwischen Verstand und Willen. Sie bewegen einander gegenseitig, doch in verschiedener Hinsicht.

Eine weitere Parallelität zwichen dem Herzen und der Liebe findet NORRIS im sozialen Bereich, wo die Liebe "der große Pulsschlag des politsichen Körpers" ist. Durch sie wird das gegenseitige Vertrauen wie die gesellschaftliche Interkommunikation aufrechterhalten. Ein allgemeiner Impuls veranlaßt die Individuen, dem öffentlichen Interesse Dienste zu leisten, die dann umgekehrt "im Kreislauf und in der Gegenseitigkeit der Liebe"[21] wieder auf sie zurückwirken.

Die Doppelbewegung des Herzens in Diastole und Systole (Ein- und Ausströmen des Blutes) läßt sich nicht nur mit der Dynamik der Liebe im allgemeinen vergleichen, sondern könnte auch als mystisches Symbol der doppelten Ausrichtung der Liebe gelten (in Wohlwollen und Begehren). Das Verlangen nach dem Guten entspricht der Diastole, das Wohlwollen der Systole.

---

21) Vgl. dazu den Begriff des Kreislaufes der Liebe bei FICINUS, "Commentarium in convivium Platonis de amore", oratio secunda, capitulum I - Pulchritudo est Splendor Divinae Bonitatis, et Deus est Centrum quattuor circulorum.

NORRIS rechnet mit dem Unverständnis seitens des Alltagsdenkens gegenüber dieser von ihm entwickelten Metaphorik. Sie bringt jedoch eine "wundervolle Harmonie" und Entsprechung zum Ausdruck und ist eine Bestätigung der platonischen Auffassung, wonach die Seele das Abbild Gottes und der Leib das Abbild der Seele ist und "das Sichtbare und Materielle nur der Schatten oder (wie PLOTIN sagen würde) das Echo der unsichtbaren und immateriellen Welt" (29).

C. Ordnung und Abstufung der Liebe

1. Begehrungsliebe - allgemeiner Begriff

In allgemeinster Umschreibung ist mit Begehrungsliebe (amor concupiscentiae) die blosse Tendenz der Seele auf das Gute hin gemeint, unabhängig davon, ob sie das Gute für Menschen oder ein anderes Wesen erstrebt. NORRIS wiederholt seine Überzeugung, daß es keine Wunsch ohne gleichzeitiges Wohlwollen geben kann. Beide Liebesbewegungen sind untrennbar verbunden, jedoch als Ideen "sehr distinkt"[22]. Jede von beiden kann also für sich betrachtet und untersucht werden. Das primäre und adäquate Objekt der Begehrungsliebe ist dasselbe wie bei allen Modalitäten der Liebe, nämlich das Gute im allgemeinen oder Gott. Die einzelnen Güter werden mit unterschiedlicher Intensität gemäß dem Grad ihrer Teilnahme am universellen Guten

erstrebt. Im Unterschied zum Notwendigkeitscharakter der Liebe für das Gute im allgemeinen[23] ist die Liebe zu den Einzelgütern nur bedingt durch diese determiniert. In jedem Objekt unseres Begehrens lieben wir das Gute mit einer "voluntas naturae", aber wir lieben gleichzeitig dieses Objekt in einer gewissen Hinsicht ("secundum quid"). Dieser partikuläre Aspekt kann jedoch mit anderen Begehrungsaspekten (dieser oder anderer Objekte) und sogar mit dem universellen Guten als solchem in Gegensatz geraten und auf diese Weise zu einem Übel werden.

Die Determination der Liebe im Bereich der Einzelgüter ist nicht vollständig. Aber selbst wenn ein Gut tatsächlich nicht mehr erstrebt wird, besteht weiterhin eine natärliche Willensanwandlung bezüglich seiner.

Das Gute als solches wird mit Notwendigkeit geliebt, das Böse als solches abgelehnt, die Einzeldinge[24], die am Guten oder an dem Bösen teilhaben, sind je nach dem Grad

---

22) Später werden wir sehen daß LADY MASHAM die von NORRIS übernommenen traditionellen Klassifizierungen der Liebe als blosse künstliche Abstraktionen, die der realen unteilbaren Einheit des Aktes der Liebe widersprechen, verwirft. Daß NORRIS hier noch das notwendige faktische Zusammenfallen von Begehren und Wohlwollen unterstreicht (die Trennung gilt nur auf der theoretisch-analytischen Ebene), mildert die Relevanz der späteren Kritik seitens LADY MASHAM.

23) "Gott ist das Zentrum aller Geister, so wie die Erde das Zentrum aller Körper"32.

24) Besser gesagt, die verschiedenen Aspekte der Dinge.

dieser Teilhabe und gemäß den verschiedenen Möglichkeiten der Realisierung des Guten wie der Ablehnung des Bösen determinierend für die Liebe oder nicht. In dieser relationalen Perspektive sind die Vorzeichen der konkurrierenden oder sich ausschließenden Aspekte in bezug auf eine entsprechende Annäherung an das Gute auswechselbar.

NORRIS erwähnt hier die von MALEBRANCHE[25] vertretene These der Undeterminiertheit der Liebe hinsichtlich der Einzelgüter: Demnach ist die natürliche Neigung der Seele auf das Gute als solches an sich zwar unwiderstehlich, nicht aber in ihrer konkreten Gestalt, d.h. wenn sie sich auf ein bestimmtes Gut richtet. Gerade in dieser "Nicht-Unbezwinglichkeit" der natürlichen Neigung findet MALEBRANCHE die Möglichkeit der menschlichen Freiheit. Nach NORRIS' Ansicht bedarf diese These jedoch "entweder einer Korrektur oder einer besseren Erläuterung" (35). Es muß präzisiert werden, daß auch die Liebesbewegung auf die Einzelgüter hin nur in einer gewissen Hinsicht überwindlich ist, an sich aber unüberwindlich. Der Wille ist zwar frei, aber dennoch überformt von dem allgemeinen Streben nach dem Guten. Die Liebesbewegung ist in bezug auf die Einzelgüter teils frei, teils notwendig wie die Atembewegung.

---

25) In "Traité de la nature et de la grâce".

"Wir können nicht leben, ohne zu atmen, aber wir können eine Phase der Atmung unterbrechen, jedoch nicht ohne dabei die natürliche Neigung zu haben, das Gegenteil zu tun" (36).

2. Klassifizierung der Modalitäten der Begehrungsliebe

Ein erstes Ordnungskriterium bei der Klassifizierung der Modalitäten der Begehrungsliebe ist die Qualität des Objekts. "Die Arten des Begehrens bekommen ihre Spezifikation von den Arten des angezielten Guten" (37). Das zweite Kriterium liegt im Subjekt selbst und bestimmt sich von der Natur der Fähigkeit her, die vom Begehren bewegt wird. Die sich aus diesen beiden Klassifizierungskriterien ergebenden Hauptglieder der Einteilung sind die geistige und die sinnliche Liebe. Die zweiteilige Gliederung wird fortgesetzt: sowohl die appetitive als auch die kognitive Natur des Menschen weisen zwei Ebenen auf. Im kognitiven Bereich haben wir den auf die reinen Ideen gerichteten (reinen) Intellekt und die mit materiellen Bildern operierende Einbildungskraft (imagination), im appetitiven Bereich die reine Willensbewegung und die vom Aufruhr des Körpers begleitete Bewegung der Seele auf das angenehme Objekt hin (gewöhnlich als Leidenschaft bezeichnet).

Diese zwei Tendenzen können sich widersprechen ("der Kampf zwischen Fleisch und Geist" (39), sie können sich aber auch verbinden, so bei überaus schlechten Menschen, die ohne Hemmung vom Geistigen her und ohne jegliche Gewissensbisse die Sünde begehren, oder bei in hohem Maß guten Menschen, "die selbst ihre körperlichen Neigungen geistig verwandelt haben und die höchste Stufe der Abtötung und Vereinfachung der Wünsche erreicht haben" (39). Schließlich besteht die Möglichkeit, daß ein und dasselbe Begehren gemäß der einbezogenen Fähigkeiten geistig, gemäß dem angezielten Objekt sinnlich ist und umgekehrt. Ein sinnliches Gut kann entweder mit reinem Willen oder mit leidenschaftlicher Begierde angezielt werden, andererseits ist sinnliches Verlangen nach einem geistigen Gut möglich. Sogar Gott selbst können wir entweder mit geistiger Liebe oder mit einer Liebe der Leidenschaft lieben. Die Formen und Weisen geistiger und sinnlicher Liebe sind unzählbar.

Deshalb will NORRIS sich nur auf ein paar Bemerkungen über die geistige Liebe und einen Blick auf die wichtigste Art der sinnlichen Liebe beschränken. Die geistige Liebe hat als allgemeines Objekt die Schönheit, die sich unter anderem in der Angemessenheit und Harmonie des Angeschauten ausdrückt. Dabei handelt es sich entweder um die erste, die Urschönheit, oder um die erschaffene, abgeleitete Schönheit. Die Liebe zur ungeschaffenen Schönheit ist eine göttliche Liebe, deren höchste (nur durch eine intensive Kontemplation erreichbare) Verzückung und Vollkommenheit als seraphische oder ekstatische Liebe zu bezeichnen ist.

Sie schenkt das höchste Glück, das von der menschlichen Seele in ihrem jetzigen Zustand erreicht werden kann. Bei der Liebe für die sekundäre Schönheit können wir stehen bleiben, doch auch über sie zur ungeschaffenen Liebe aufsteigen, oder aber in die Richtung des Verlangens nach körperlichem Kontakt absteigen. Der Aufstieg ist das, was unter dem Namen "platonische Liebe" bekannt ist. Ein Verweilen bei der Schönheit der Körper ist als reine geistige Liebe zu bezeichnen, solange sie frei von dem Verlangen nach körperlichem Kontakt bleibt, und wird von NORRIS als die "Liebe zur abstrakten Schönheit" beschrieben. Die gewöhnliche Bezeichnung "sinnliche Schönheit" kann sich nur auf die vermittelnde Rolle der Sinne beziehen, im Unterschied zu den Formen der Schönheit, "die unmittelbar intelligibel" sind (die Schönheit der Wahrheit, der Tugend usw.). Sowohl die "abstrakte" als auch die "sinnliche Schönheit" können im Grunde nur von der Seele wahrgenommen werden. Sie sind Widerspiegelungen der ungeschaffenen Schönheit. NORRIS bezieht sich auf MARSILIUS FICINUS, der in Lib. de Lumine, tom I, Kap. 14 von den drei möglichen Rückstrahlungen der göttlichen Herrlichkeit in den engelhafthaften Geistern, den vernunftbegabten Seelen und in den schönen Körpern spricht. Die körperliche Schönheit ist also ein geistiges Gut und dadurch ein Objekt der geistigen Liebe. Das Verlangen nach dem physischen Kontakt und nach der sich daraus ergebenden Lust bedeutet aber den Abstieg von der geistigen zu der sinnlichen Liebe, also zu dem Wunsch nach einem sinnlichen Gut. Diese Art der Liebe ist im Vergleich zur platonischen (oder "abstrakten") Liebe so überwiegend unter den Menschen verbreitet, daß im allgemeinen Sprachgebrauch das Wort "Liebe" beinahe ausschließlich diese Neigung zu einem körperlichen Kontakt bezeichnet. NORRIS ist der Meinung, daß es sich dabei um eine ganz sonderbare und die fatalste unter allen Leidenschaften handelt, um "die Verkörperung einer universellen Feuersbrunst" (47). Das Erstaunlichste dabei ist nicht, "daß wir die körperliche Lust lieben, denn jegliche Lust ist durch ihre innere Harmonie schön, sondern daß ein so armseliger Gegenstand überhaupt Lust verursachen kann" und daß es zur Vergötzung einer "Masse von Fleisch und Blut" (48) kommen kann[26].

---

26) Der bei NORRIS sonst ungewohnte, scharfe Ton dieser Verurteilung der sexuellen Leidenschaft auf der einen Seite, und die gleichzeitige Bejahung (auch mit der platonisierenden Rechtfertigung ihrer schönen "inneren Harmonie") der körperlichen Lust auf der anderen Seite spiegeln eine geistesgeschichtlich bedingte Ambialenz wieder. Die in der ausnahmslosen Verneinung ihrer Ursächlichkeitskraft enthaltene Degradierung der Geschöpfe hängt mit der Dominanz des asketischen Elements in NORRIS' Denken zusammen. Das hindert jedoch nicht, daß die Ausschließlichkeit der Liebe zu Gott mit der Ausschließlichkeit der (göttlichen) Verursachung der Lust begründet wird. Zugleich finden wir bei demselben NORRIS diesen äußerst polemischen Ton gegen die erotische Leidenschaft als Spannungsmoment gegenüber der Emanzipation der Sinnlichkeit in der komplexen früh-aufklärerischen

Mit drastischen, von einem ausgesprochenen Dualismus geprägten Formulierungen versucht NORRIS das Unerklärliche bewußt zu machen, das in der sinnlichen Erotik liegt, das heißt, in der Verknüpfung zwischen sinnesmäßig derart mangelhaften Ursachen und so überwältigenden Wirkungen. Diese Leidenschaft des Verlangens nach dem körperlichen Kontakt, veranlaßt von der wahrnehmbaren Schönheit, ist aber andererseits eine Eigentümlichkeit des Menschen: "Die Tiere befinden sich unter, und die Engel über ihr" (49), sie entspricht der mittleren Stellung des Menschen in der Ordnung der Schöpfung mit den betreffenden Konsequenzen im appetitiven wie im kognitiven Bereich. In letzterem zeichnet der Mensch sich durch Verstand und Sprache aus, sie stehen auf einer höheren Ebene als die Sinneserkenntnis, jedoch unter der Ebene der Intuition. Im appetitiven Bereich bedeutet das Verlangen nach dem körperlichen Kontakt (eine gemischte Liebe, teils geistig, weil sie durch die Schau der Schönheit entsteht, teils sinnlich) ebenfalls eine mittlere Stufe zwischen der rein sinnlichen Liebe der Tiere und der rein geistigen Liebe der Engel.

3. Wohlwollende Liebe (allgemeiner Begriff)

Während die begehrende Liebe blos die Neigung auf ein Gut hin bedeutet, richtet die wohlwollende Liebe sich auf ein Wesen mit dem Wunsch, daß ihm das Gute geschehe. Das Verlangen nach dem Guten oder der Wille zu ihm bilden das gemeinsame Element, das Wohlwollen die Differenz. Das Ziel des Wohlwollens kann entweder ein fremdes Wesen oder die eigene Person sein. Die Selbstliebe ist also nach

---

26) Fortsetzung v.S.27: Entwicklung, zu der NORRIS selbst nichtsdestoweniger in mehreren Hinsichten wenigstens zum Teil gehört. Eine Parallele könnte man bei MALEBRANCHE finden, der von RÉGIS und ARNAULD wegen der Verknüpfung zwischen der Lust und dem Guten des Epikureismus bezichtigt wurde (siehe FRANCISQUE BOUILLER, Histoire de la Philosophie cartesienne, Genève 1970, Tome II, 93, 94).

NORRIS eine besondere Form des amor benevolentiae. Die andere Form, die Nächstenliebe, kann sich entweder als "allgemeine Nächstenliebe" auf alle Menschen erstrecken[27] oder mit besonderer Intensität nur einen kleinen Personenkreis umfassen. NORRIS sieht die Gefahr, daß man aufgrund dieser Klassifikation der wohlwollenden Liebe, die auch die Selbstliebe einschließt, geneigt sein könnte, die Liebe überhaupt unter dem Begriff der Selbstliebe zu subsumieren. Er spricht von den "alten Epikuräern", die den Ursprung der Bewegung der Liebe überhaupt in der Bedürftigkeit und dem sich daraus ergebenden Verlagnen, im Grunde also ausschließlich in der Selbstliebe, gesehen haben. Den Begriff einer göttlichen Vorsehung haben sie abgelehnt unter "dem Vorwand", daß er einen Widerspruch enthalte, weil er von der Vollkommenheit Gottes ausgeht und trotzdem die göttliche Fürsorge und Lenkung der Welt behauptet. Denn absolute Vollkommenheit bedeutet für sie totale Autarkie, die jegliches Interesse nach außen ausschließt. Gott eine wohlwollende Haltung gegenüber der Welt zuzuschreiben würde bedeuten, ihn als liebendes Wesen zu betrachten, also nach epikuräischer Auffassung als bedürftiges, nicht-göttliches Wesen, weil alle Liebe Selbstliebe ist und aus einer Mangelhaftigkeit entsteht.

---

27) Auf der Basis der Ähnlichkeit der Natur und der Fähigkeit, Ziel des Wohlwollens zu werden.

PLATON selbst scheint manchmal, besonders im Dialog LYSIS, solche Meinungen zu unterstützen. Am Ende dieses Dialogs wird die Freundschaft als durch Bedürftigkeit und Not bedingt betrachtet. In dieselbe Richtung zielen jene Stellen im SYMPOSION, die die Armut als Mutter der Liebe bezeichnen. Anders bei CICERO, der der Liebe eher das Wesenshafte als die Mangelhaftigkeit zugrundelegt.

4. Ontologische und erfahrungsmäßige Argumente zugunsten der reinen, desinteressierten Liebe.

Die epikuräische These gilt nach NORRIS mit Notwendigkeit nur für den amor concupiscentiae, "der aus dem Mangel stammt und in die Selbstliebe mündet" (54), der deshalb im Widerspruch zu der vollständigen Selbstgenügsamkeit Gottes stünde. Selbst der amor benevolentiae ist in unserem jetzigen Zustand größtenteils verbunden mit eigener Bedürftigkeit und Selbstliebe. Daneben zeigt sich hier eine übergeordnete sinnhafte Verzahnung zwischen wohlwollender Handlung und eigenem Interesse, sei es in bezug auf die Folgen, sei es in bezug auf den Akt selbst. "Den anderen das Gute tun, ist nicht nur irgendeine Freude, sondern vielleicht eine der größten Freuden in dieser Welt" (55)[28].

---

28) JOHN HOYLES (The Waning of the Renaissance 1640-1740, Haag, 1971, S. 117, 118) ist der Meinung, daß die Art und Weise, wie NORRIS "den utilitaristischen Beweggrund in bezug auf die Theorie und Praxis des Christrntums behandelt" ein Besipiel seiner partiellen Zugehörigkeit zu der Aufklärungsströmung darstellt. In

Nur in diesem Zusammenhang kann behauptet werden, daß alle Liebe Selbstliebe ist, nicht aber im Sinne einer konstitutiven Verknüpfung zwischen Egoismus und Liebe. Dem Satz "Alle Liebe ist Selbstliebe", spricht NORRIS die Wahrheit ab. In der Natur des Guten als solchen weist nichts auf die Unmöglichkeit einer desinteressierten Liebe hin. Das Wohl des Anderen kann ebensogut als Objekt des Willens gelten wie das eigene Wohl. Das universelle Ziel des Wollens ist das Gute, das heißt, dasjenige, das für ein geistiges Wesen liebenswert sein kann, unabhängig davon, ob es auf dieses selbst oder auf ein anderes Wesen bezogen wird. Das Gute ändert nicht seine Konstitution dadurch, ob es gut für mich oder für den Anderen ist. Das bedeutet aber, daß wir es für den Anderen wollen können, ohne es auf das eigene Interesse zu beziehen.

---

28) Fortsetzung v.S. 30: diesem Sinn werden Stellen von "Discourse Concerning Heroic Piety" und "General Apology for the Christian Religion" zitiert, die in der Richtung einer Identifizierung zwischen utilitaristischer Ethik und Christentum interpretiert werden. Ähnliche Tendenzen könnte man auch in dem von uns behandelten Text feststellen, insofern NORRIS hier nicht nur die Selbstliebe als wohlwollende Liebe als solche anthropologisch als mit der Selbstliebe verbunden darstellt.Andererseits ist das nachfolgende Plädoyer für die Möglichkeit einer uneigennützigen Liebe ein wichtiges Korrektiv und zugleich noch ein Beweis der spezifischen vermittelnden Position der NORRIS'schen Überlegeungen.

NORRIS will auch dem eventuellen Einwand begegenen, der von der Unmöglichkeit einer reinen Bosheit auf die Unmöglichkeit der reinen Liebe schließt. Der zu beantwortende Einwand sagt: Um jemanden ein Übel zu wünschen, müssen wir dieses Übel als für uns gut empfinden. Es gibt also keine selbstlose Bosheit, und nichts spricht dafür, daß es eine uneigennützige Liebe gibt. NORRIS macht darauf aufmerksam, daß die Struktur der Bosheit gerade dadurch bestimmt wird, daß für den anderen nicht das Gute, sondern das Übel gewollt wird. Das Übel kann ich aber, qua Übel, weder für mich selbst, noch für den Anderen wünschen. Es muß unter dem Gesichtspunkt des Guten betrachtet werden, um überhaupt das Ziel eines Wollens in Frage zu kommen. Diese, das Wollen erst ermöglichende Bedingung, die formale Verknüpfung mit dem Guten, kann sich in dem Fall des Übel-Wollens nicht auf den Mitmenschen beziehen. Daher der notwendige Bezug auf die Interessen des Subjekts und die Unmöglichkeit einer Desinteressiertheit innerhalb der Sphäre des Übel-Wollens. Diese Notwendigkeit besteht aber keineswegs, wenn dasjenige, das wir dem Anderen wollen, schon den Charakter des Guten enthält. Das formale Verhältnis zwischen dem Wollen und dem Guten verlangt in diesem Fall nicht mehr die Verknüpfung mit einer Eigennützigkeit. Es genügt hier, daß das Gute überhaupt gut ist.

"Und das ist nach meiner Ansicht der Grund dafür, daß es eine reine und desinteressierte wohlwollende Liebe geben kann, obgleich es keine reine und uneigennützige Bosheit geben kann" (58).

Des weiteren zählt NORRIS eine Reihe von Beispielen und Argumenten zugunsten der Möglichkeit einer reinen, selbstlosen Liebe auf. Oft ist die wohlwollende Liebe durch keine Erwartung bestimmt und manchmal geschieht sie sogar getrennt von jeglicher Möglichkeit eigenen Nutzens. Das wird besonders deutlich im Fall Gottes, bei dem die vollständige Selbstgenügsamkeit und Uneigennützigkeit mit der höchsten wohlwollenden Tätigkeit zusammenfällt. Gott ist das mitteilsamste Wesen überhaupt. Aber auch Menschen können Güte gegenüber Personen zeigen, die sie mit Sicherheit nicht mehr sehen werden, oder in Situationen, die jegliche Form der Gegenleistung ausschließen[29].

---

29) Gegenüber Sterbenden oder wenn wir selbst im Sterben liegen.

Wichtiger ist die Tatsache, daß der Mensch sich oft über das Glück derer freut, die in der Vergangenheit gelebt haben. Diese Freude impliziert einen Willen, der das Wohl der anderen bejaht. Schließlich spricht gegen die These, Bedürftigkeit und Selbstliebe seien der Ursprung des amor benevolentiae die Erfahrung, daß bei vielen Menschen die aktive wohlwollende Haltung keineswegs nachläßt, wenn die eigene Bedürftigkeit allmählich überwunden wird.

Solche sich aus der Natur der Sache ergebenden Argumente wie deren Bestätigung durch die Erfahrung dienen NORRIS als Beweis, daß die Liebe nicht auf Selbstliebe reduzierbar ist, und daß die von ihm vertretene Einteilung des amor benevolentiae in Nächstenliebe und Selbstliebe genügend exakt und differenziert ist.

D. Die Frage der Praxis

1. Notwendigkeit der Reflexion auf Maßstäbe.

a) Relationalität

Die Frage nach Normen und Maßstäben der Ausübung der Liebe betrachtet NORRIS als eine der schwierigsten und zugleich notwendigsten Aufgaben. Es ist unmöglich, überhaupt nicht zu lieben, aber richtig zu lieben ist etwas, das oft die Kräfte der weisesten unter den Menschen übersteigt. Der Hauptgrund dafür ist gerade die Intensität des konstitutiven Verlangens nach dem Guten und die damit verbundenen

Schwierigkeiten der Orientierung auf allen Ebenen der unzähligen Einzelgüter. Jedes Objekt der Liebe ist gut, indem es an dem universellen Guten teilnimmt, aber es kann im Verhältnis zu anderen Einzelobjekten der Liebe oder zu dem allgemeinen Guten schlecht werden. Zum Beispiel ist die sinnliche Lust an sich gut, aber sie kann unter Umständen in Konflikt mit einer höheren Form des Guten, mit dem Guten der Gesellschaft, geraten und zu einem Übel werden[30]. Wir sind durch Mangel an Reflexion geneigt, die komplizierte Verknüpfung und Abstufung der Güter zu übersehen, und bei dem Genuß des Einzelgutes zu verweilen. Meist von Empfindung und Gefühl geleitet, ist die Ordnung unserer Bevorzugung nicht im Einklang mit der wahren Ordnung der Liebe.

Zu dieser Abweichung der Liebe von dem universellen Guten zugunsten der praktikulären Güter kommt eine Fehleinschätzung innerhalb der Sphäre der Einzelgüter selbst hinzu. Unsere "entartete" Natur fühlt sich in erster Linie von der sinnlichen Modalität des Guten angezogen. Es entsteht eine einseitige Orientierung der Liebe auf die körperliche Lust hin. NORRIS betrachtet sowohl das sinnlich Gute als auch das geistig Gute als Ausdrucksformen desselben universellen Guten,vertritt aber gleichzeitig die

---

30) Wie im Falle der Unzucht und des Ehebruchs.

These der ständigen Variabilität des Wertes der Einzelgüter nach der gegenseitigen Verknüpfung und den spezifischen Umständen. Daneben kann ein kleines Gut durch die Kollision mit einem größeren Gut zu einem Übel werden. Die Einsicht in das eventuell negative Verhältnis eines sinnlichen Vergnügens zu dem allgemeinen Guten, sei es wegen der Umstände, sei es durch Hinderung des Besseren entstanden, kann angesichts der Stärke unserer sinnlichen Begierde sehr oft kein hinreichender Grund für den Verzicht auf dieses sinnliche Gut sein. In einem solchen Fall sind wir geneigt, die jeweilige sinnliche Lust im Vergleich mit dem Verzicht darauf als das kleinere Übel zu betrachten. Auf diese Weise wird die abweichende Form der Liebe vorgezogen. Daneben verfügen die sinnlichen Güter über eine gewisse Vorherrschaft durch die Vielfalt und die Leichtigkeit ihrer Wirkung auf uns im Vergleich mit den geistigen Dingen, die nur durch Reflexion und Untersuchung erreichbar sind.

b) Unzulänglichkeiten der anthropologischen Struktur

Andererseits wird der Einfluß der sinnlichen Güter auch durch die Eigenart der menschlichen Entwicklung gestärkt. Die Sinnlichkeit ist schon erwachsen und vollendet zu einer Zeit, da unsere Sprache und unser Denken noch unvollkommen und schwach sind. Die erst später eintretende Reflexion findet sich vor einem gewaltigen Vorrat an sinnlichen Eindrücken, die schwer zu bewältigen sind.

Die Schwierigkeiten, die der angemessenen Liebe im Wege stehen, sind so groß, daß man eher geneigt wäre, sich zu wundern, daß die Menschen trotzdem (so) richtig lieben, als Kritik an den Mängeln der Liebe in unserer Welt zu üben. Die Tragweite der Verfehlung der angemessenen Liebe ist jedoch so groß, daß man sich nicht auf eine normale spontane Orientierung verlassen darf. Von der richtigen Praxis der Liebe hängen sowohl das individuelle als auch das soziale, das diesseitige und das jenseitige Glück ab. Die natürliche Welt beruht auf den Gesetzen der Bewegung, die geistig-ethische Welt auf den Gesetzen der Liebe. Beide sind göttlichen Ursprungs, und eine Desorientierung der Liebe bedeutet das Chaos in der geistigen Dimension. Deshalb sind Bestimmung und Darstellung der Maßstäbe und Grundregeln der Liebe von höchster Bedeutung für das Wohlergehen der moralischen Welt.

c) Verstand und Liebe

Es entspricht daher der Natur der Dinge, daß die Liebe, insofern sie lenkbar ist,eher als Thema der Sittlichkeit denn des Verstandes behandelt wird. Das Glück unseres Lebens hat weniger mit der Tätigkeit des Verstandes als vielmehr mit der der Liebe zu tun. Der Verstand bezieht sich auf unser Glück nur insofern, als er auf unsere Liebe einwirkt und unsere Meinungen und Handlungen beeinflußt. Daraus ergibt sich für NORRIS die Rechtfertigung der Orthodoxie (zum Beispiel die Verpflichtung auf Glaubensartikel).

Denn das Glück der Gemeinschaft wird in keiner Weise durch das beeinträchtigt, was wir im Bereich der reinen Spekulation denken; es gibt aber keine Bewegung der Liebe, die nicht auf irgendeine Weise mehr oder weniger eine Wirkung auf das "politische Glück" ausübt. Die Tätigkeit des Verstandes ist "immanent" (sie kann nach außen keine Modifikation verursachen), während die Tätigkeit der Liebe "transzendierend" ist (sie übt ständige Wirkungen nach außen aus). Dadurch ergibt sich die Notwendigkeit sittlicher Reflexionen in bezug auf die Liebe, jedenfalls soweit sie bewußter Leitung zugänglich ist.

2. Maßstäbe der Begehrungsliebe

a) Haupteinteilung

Pflicht und Freiheit sind die Begriffe, die im allgemeinen die Einteilung der Normen der Sittlichkeit bestimmen. Auf einer Seite befinden sich die Handlungen, die wir tun müßten oder tun sollten, auf der anderen diejenigen, die wir tun dürfen, ohne dadurch der Sünde zu verfallen. Für die Maßstäbe der Begehrungsliebe ergibt sich eine Einteilung nach zwei Hauptkriterien:

1. Dasjenige, das wir wollen sollen.
2. Dasjenige, was wir wollen dürfen.

Zum ersten Punkt gehören drei Richtungen der Liebesbewegung, das heißt, alles was wir lieben sollen, befindet sich innerhalb dieser drei Möglichkeiten:
a) Liebe zu Gott, b) Wille zur Wohlfahrt der Gemeinschaft und c) Liebe für alles, was im Zusammenhang damit steht (Gott als höchtes und absolutes Ziel, der Wohlfahrt der Gemeinschaft als das höchste der untergeordneten Ziele und alle Dinge, die damit verbunden sind, als Mittel zur Erreichung der Wohlfahrt der Gemeinschaft). Auf der anderen Seite ergibt sich die Pflicht zum Nichtwollen oder zur Vermeidung dessen, was entgegengesetzte Tendenzen aufweist.

In bezug auf Gott kann unser Verlangen bzw. unsere Liebe entweder implizit oder explizit sein. Die unthematische oder "unklare" Liebe zu Gott ist natürlich und notwendig, weil identisch mit der Liebe zum Guten und dem Verlangen nach Glück im allgemeinen. Als mit unserer ursprünglichen Beschaffenheit gegeben und unüberwindlich, kann diese implizite Liebe zu Gott nicht zum Objekt einer moralischen Norm werden. Wir sind aber ethisch verpflichtet, die implizite Liebe zu Gott zu verwandeln, das heißt, unsere ursprüngliche und notwendige Liebe für das bonum commune und für das Glück auf Gott hin zu konzentrieren und zu erhellen als auf die einzige Ursache all dessen, was wir als Glück "blind und mit Notwendigkeit" (75) erstreben.

Das ethische Gebot der Gottesliebe setzt also ein spontanes Streben voraus und verlangt dessen Sammlung ("to contract and concentrate") auf der Ebene der Einsicht und des Willens. Erst in bezug auf die explizite Form der Liebe zu Gott kann die moralische Verpflichtung bestehen. Die unreflektierte Liebe zu Gott kann nicht geboten werden wegen ihres Notwendigkeits- das heißt Unvermeidlichkeits-Charakters. Andererseits ist die wohlwollende Liebe (amor benevolentiae) Gott gegenüber ebenfalls kein adäquates Gebot, weil es nicht verwirklicht werden kann ("unpracticable").

b) Unmöglichkeit einer wohlwollenden Liebe zu Gott

Daß die bewußte Liebe zu Gott nur in der Form einer Begehrungsliebe möglich ist, ergibt sich aus zwei Hauptgründen, von denen einer mit unserer Natur (die mit Notwendigkeit Gott begehrt) und der andere mit der Natur Gottes (dessen absoluter Vollkommenheit gegenüber wir kein Mehr an Gut wollen können zusammenhängt. "So wie die Bedürftigkeit des Liebenden der Grund dafür ist, daß er mit einer Begehrungsliebe liebt, so ist die Bedürftigkeit der geliebten Person der Grund, daß wir sie mit einer wohlwollenden Liebe lieben" (76-77). NORRIS gibt zu, daß die andere Auffassung[31] viel leichter Zustimmung finden

---

31) Liebe zu Gott als amor benvolentiae.

dürfte, wie man ja auch Liebe zu Gott und Nächstenliebe gewöhnlich unter dem gemeinsamen Begriff "caritas" faßt. Seine isolierte Position in dieser Frage kann er aber nicht aufgeben, weil der Gottesbegriff selbst es verbietet, von amor benevolentiae in bezug auf Gott zu sprechen. Got transzendiert die Möglichkeiten sowohl unseres Verstandes als auch unserer wohlwollenden Liebe. "Er kann uns gewiß wohlwollen, wir aber können ihn nur begehren" (77). NORRIS zitiert eine Reihe von Bibelstellen zugunsten seiner Auslegung der Möglichkeiten der Liebe zu Gott.

c) Auch reine Freude an der göttlichen Fülle unmöglich

Ein Argument für die Sicht der Gottesliebe als amor benevolentiae möchte NORRIS vorweg entkräften: die Behauptung, daß selbst wenn eine wohlwollende Liebe direkt und wesensmäßig auf Gott hin unmöglich sei, doch die Möglichkeit unserer reinen Freude gerade an dieser unüberbietbaren göttlichen Vollkommenheit bleibt. Nach NORRIS werden wir das, woran wir Freude empfinden, gleichzeitig dem betreffenden Wesen wünschen, wenn dieses es bis jetzt nicht besessen hat, gegenwärtig es nur teilweise besitzt, oder es später verlieren wird. Nur in Verbindung mit einer gewissen Bedürftigkeit kann die wahrgenommene und geschätzte Vorzüglichkeit zu einem Grund des Wohlwollens werden. Nur dort, wo sich in dem Objekt unserer Liebe ein Mangel an Glück zeigt, kann sie eine wohlwollende Liebe sein. Das Glück ist aber in Gott ebenso notwendig, wie seine Existenz;

so sehr wir deshalb auch Freude an seinem Glück empfinden, ist es uns ebensowenig unmöglich, zu wünschen, daß er glücklich sei, wie ihm zu wünschen, daß er existiere. Eine wohlwollende Liebe in bezug auf Gott hebt das Ziel dieser Liebe auf, weil die implizierte Idee eines Mangels an Glück Gott mit einem nicht-göttlichen Wesen verwechselt. NORRIS erklärt, daß er keineswegs eine Einschränkung der Auffassungen der Liebe zu Gott befürwortet, sondern im Gegenteil, für eine Bereicherung und Erweiterung ihrer Wege ist. Wenn also jemand meint, Gott könne mit einem amor benevolentiae geliebt werden, hat NORRIS nichts dagegen, daß man gemß dieser Vorstellung empfindet und handelt. Er selbst kann jedoch diese Meinung zu "keiner distinkten Idee" bringen, und das bedeutet für ihn eine genügende Rechtfertigung seiner Position, Liebe zu Gott sei Begehrungsliebe.

Vorwegnehmend muß gesagt werden, daß die Verankerung der Liebe zu Gott ausschließlich in der Sphäre des Begehrens, diese Verengung des Liebesbegriffes gerade in seiner Anwendung auf denjenigen Gegenstand, der von NORRIS selbst als der Inbegriff der Liebe beschrieben wird, sowohl theologisch als auch philosophisch problematisch ist. Erstens, weil uns (in einer strengeren qualitativen Begriffsbestimmung) nichts berechtigt, das Begehren als

solches schon als Liebe zu bezeichnen, zweitens weil dadurch die vorausgesetzte unausschöpfliche Fülle des intendierten Liebeszieles verfehlt oder aufgehoben wird. Die Idee der Unmöglichkeit einer wohlwollenden Liebe Gott gegenüber als notwendige Folge der Beschaffenheit der beiden Pole der in Frage stehenden Relation ist "klar und distinkt", aber schematisch und daneben im Widerspruch zu der von NORRIS selbst behaupteten und unendlichen Liebeswertigkeit (und das heißt, unendliche Anziehungskraft) des höchsten Liebeszieles. Es war gerade diese für die eudämonistischen Liebe zu Gott-Theorien charakteristische zentrale Rolle des Begehrens, die die grundsätzliche Kritik des französichen Zeitgenossen FENELON hervorgerufen und ihn zu dem Entwurf einer Doktrin der reinen Liebe zu Gott veranlaßt hat[32], die ihrerseits von BOSSUET und auch MALEBRANCHE kritisiert wurde. Es spricht viel dafür, daß (außer des traditionellen Einwandes der durch den Südenfall entstandenen Unfähigkeit des Menschen) der Beweggrund der Verwerfung der FENELON'schen Liebe zu Gott-Theorie ein gewisser antiutopischer Realismus war, der auch bei NORRIS zu finden ist. Andererseits war, jedoch bei aller vorhandenen tendenziellen Geistesverwandschaft zwischen NORRIS und MALEBRANCHE auch im Bereich der Theorie der Liebe die MALEBRANCHE'sche

---

32) Siehe ROBERT SPAEMANN, Reflexion und Spontaneität, Stuttgart 1963

Beschreibung der menschlichen Liebe zu Gott als "amor d'union" adäquater als die NORRIS'sche Festlegung auf die Formel Liebe zu Gott = Begehrungsliebe[33].

Aber unabhängig von der Strukturierung der Liebe als Mensch-Gott-Verhältnis ist sie von NORRIS als in der wesenhaften Natur Gottes wie auch des Menschen verwurzelt gesehen. Unser Verlangen nach Glück ist so notwendig und gewaltig, daß keine Abschwächung oder Auslöschung seiner möglich ist. Aus der Unbesiegbarkeit unseres Strebens nach dem Guten im allgemeinen ergibt sich vernunftsgemäß die Forderung, das Wesen, das die Summe dieses von uns angestrebten Glücks enthält, nicht nur unbestimmt, sondern ausge-

---

33) Für die Widersprüchlichkeit eines auf Begehrung fundierten Theozentrismus vgl. A. NYGREN, "Eros und Agape", Erster Teil, Gütersloh 1930, S. 189: "Der Gesichtspunkt des Begehrens kann nur in übertragener Bedeutung auf das Verhalten des Menschen zu Gott angewendet werden. Gott steht über dem, was zum Gegenstand des menschlichen Begehrens und menschlicher Sehnsucht gemacht werden kann. Er ist nicht "das höchste Gut" in dem Sinn, daß er alle anderen Güter übertrifft, sondern er steht jenseits von allem, was Güter heißt. Es handelt sich hier um eine rein theozentrische Liebe, bei der jedes Wählen von seiten des Menschen ausgeschlossen ist. Er liebt Gott nicht deshalb, weil er beim Vergleich zwischen ihm und anderen Dingen in ihm eine größere Befriedigung als in irgend etwas anderem gefunden hat, sondern weil ihn Gottes unmotivierte Liebe überwältigt und bezwungen hat, so daß er nichts anderes tun kann, als ihn lieben." Man wird unter Ausziehn der hier angedeuteten Linien an NORRIS' Theorie der nur begehrenden Liebe zu Gott wohl einen Versuch der Verdinglichung Gottes kritisieren müssen: Gott kann nur dann ausschließlich begehrend geliebt werden, wenn er - wie auch immer - als Objekt (der Liebe) betrachtet wird (vgl. auch das Schlußkapitel).

sprochen und direkt zu lieben und zwar mit einer gewollten Konzentration und Erhellung der in uns spontan wirkenden Liebe zum Glück. Dieser Forderung nicht zu entsprechen, kommt einer Leugnung unseres ersten und größten Verlangens gleich, das heißt, einer Handlung gegen die innerste Struktur unseres Wesens.

d) Zusätzliche Begründung

NORRIS setzt die Aufzählung der Gründe für die Liebe zu Gott fort: Gott ist nicht nur Ursache, sondern auch Inbegriff des Guten. Er ist das prius sowohl im Bereich des Wollens als auch des Erkennens. "... er ist die Ergänzung und die Vollendung des Guten, das (erreichte) Ziel und das Zentrum der ganzen geistigen Schöpfung und alles, was wir wünschen oder an dem wir uns freuen können; nachdem wir also nichts über ihn hinaus lieben können, dürfen wir nichts mehr als ihn lieben" (83, 84).

Es liegt in dem Wesen der LIebe zu Gott, daß sie über alles hinaus gehen muß. Es ist wahr, daß wir im Grunde Gott nicht gemäß seiner ganzen Liebenswertheit lieben können und daß wir erst in seiner Gegenwart ihn nach unseren Kräften lieben werden, aber aus alldem ergibt sich die Verpflichtung eines absoluten Liebesvorzugs ihm gegenüber. Selbst auf der Ebene der Einzelgüter gibt es eine Vorzugsordnung; alle Vergleiche aber werden hinfällig in dem Augenblick, in dem es sich um das Gute an sich handelt. In bezug auf Gott kann nicht von einem Übermaß

an Liebe gesprochen werden. "Ein unendlich Wünschenswertes kann nicht zu viel gewünscht werden" (48). Dadurch, daß Gott das Maß aller Liebe ist, und damit alle Dinge nur gemäß ihrer Teilnahme an Gott liebenswert sind, ist das Maß unserer Liebe zu Gott, "ihn maßlos zu lieben"[34].

Von dem Wesen des Liebenden und von dem Geliebten her, ergibt sich die relative und absolute Unmöglichkeit eines Übermaßes an Liebe zu Gott. Der Mensch ist durch seine Endlichkeit daran gehindert, Gott genug zu lieben, während die Fülle der göttlichen Vollkommenheit ein Zu-Viel an Liebe zu Gott unmöglich macht.

3. Die soziale Dimension

Die (nach der Liebe zu Gott) zweite Stufe der Liebe ist die Liebe zum Wohl der Gemeinschaft. Als das Gute des Ganzen, das heißt als Ziel und Realisierung aller individuellen Güter, ist das Wohl der Gemeinschaft das Höchste in der Sphäre der kreatürlichen Ordnung, Harmonie und Schönheit, eine Widerspiegelung der Vollkommenheit Gottes, der "alles in allem ist"(85).

---

34) NORRIS zitiert ARISTOTELES, POLITIKA, Buch I, Kap. VI, der gesagt hat, daß das Streben nach dem letzten Ziel ohne Ende ist.

Das Wohl der Gemeinschaft ist gut an sich, das größte Gut nach Gott, und deshalb müssen die Menschen es über alle ihre eigenen Güter und Interessen lieben. Die letzteren sind nur annehmbar, insofern sie zum Wohl der Gemeinschaft führen können - oder wenigstens mit ihm vereinbar sind. "Wir müssen uns als Saiten eines einzigen großen Instruments betrachten, und keinen Gefallen an irgendeiner persönlichen Tonhöhe finden, die die gemeinsame Harmonie beeinträchtigen könnte" (87). Das gemeinschaftliche Gute entspricht der von Gott gewollten Bestimmung des Universums[35].

---

35) Vgl. NORRIS, "General Apology for the Christian Religion", Miscellanies, S. 186-187; "So far is the State of Nature from being (according to the elements of the Leviathan) a state of hostility and war, that there is no one thing that makes more apparently for the interest of mankind, than universal charity and other's interest and prosecute the public good truly and faithfully, nothing would be wanting to verify and realise the dreams of the Golden Age, to anticipate the millenial happiness, and bring down heaven upon earth. Society would stand firm and compact, like a mathematical frame of architecture, supported by mutual dependencies and coherences; and every man's kindness would return again upon himself, in the circle and reciprocation of love".
JOHN HOYLES, der diese Stelle zitiert, sieht darin einen Hinweis auf eine mögliche Verbindung zwischen "der historischen Tradition der Utopien der Renaissance und der Sozialphilosophie der Aufklärung" (The Waning of the Renaissance, S. 109).

Aus der Tatsache, daß das Wollen des Zielens das Wollen der Mittel impliziert, ergibt sich die dritte Stufe der Liebe: die Liebe für alle Dinge, die naturgemäß im Zusammenhang mit dem Wohl der Gemeinschaft stehen. Solch ein konkreter Zusammenhang ist eine logisch-ontologische Notwendigkeit. Gott selbst kann nicht eine natürliche Welt schaffen, die allen denkbaren Systemen zugleich entspricht. Eine natürliche Welt impliziert bestimmte Strukturen von Relationen und Neigungen, das heißt, Grenzen des Einklangs und der Vereinbarkeit. Es wäre unmöglich, daß Gott eine menschliche Gemeinschaft will, ohne daß damit gleichzeitig ein System von Relationen gesetzt wird. Momente und Bewegungen dieses Systems werden notwendigerweise in verschiedenem Grad zu Nutzen und Schaden der möglichen Harmonie und Vollendung dieses Ganzen wirken und zwar ohne jeden zusätzlichen und willkürlichen göttlichen Eingriff. Daraus ergibt sich für die Mitglieder der Gemeinschaft die Verpflichtung, alles zu lieben, was im Einklang mit dem Wohl der Gemeinschaft steht. Das Wohl der Gemeinschaft ist in diesem Sinn das höchst erfreuliche Gute, und alles, was als Mittel dazu beitragen kann, das höchst vorteilhafte Gute. Umgekehrt verdient all dasjenige, das im Gegensatz dazu steht, unsere Abneigung und stärkste Mißbilligung. In dieser notwendigen Strukturierung jeglicher Wirklichkeit überhaupt liegt der Grund der moralischen Wertung, der damit verbundenen Begriffe des Guten und des Bösen und des Naturrechtes[36].

E. Grundsätzliche Verknüpfung zwischen Lust und dem Guten

1. Verhältnis zwischen Freiheit und Lustprinzip

a) Maßstäbe

Nachem NORRIS das Grundschema der ethischen Pflichten (das heißt, dessen, was wir wollen sollen), entworfen hat, versucht er, auch den allgemeinen Rahmen der Freiheit, das heißt, dessen, was wir wollen dürfen, darzustellen. NORRIS führt zwei Grundmaßstäbe der Freiheit an: 1. Wir dürfen alles wünschen, was nicht im Widerspruch steht zu dem, was wir wollen sollen. 2. Wir dürfen alles wünschen, was nicht im Gegensatz zu der Gemeinschaft steht und auch nicht schädigend für sie ist. NORRIS will nicht eingehend die Vielfalt der Einzelmöglichkeiten der richtigen Ausübung der Freiheit analysieren, sondern nur auf ein wesentliches Moment beziehen: unsere Freiheit, die Lust zu wollen. Das Streben nach dem VErgnügen ist uns schon durch die göttliche Schöpfung eingeprägt und deshalb notwendig und unüberwindlich. Die Lust ist an sich gut, und als solche steht sie keineswegs im Widerspruch

---

36) In seiner 1693 erschienenenHauptabhandlung über die Liebe wird NORRIS die hier als unmittelbar nach der Liebe zu Gott eingestufte gesellschaftliche Ebene der Liebe nicht mehr darstellen, was sowohl LADY MASHAM als auch WHITBY veranlassen wird, immer wieder mit großem Nachdruck gerade von einer antisozialen Tendenz in der Liebe zu Gott-Theorie von NORRIS zu sprechen.

zum Wohl der Gemeinschaft. Keine Lust ist also an sich moralisch schlecht. In einem Konflikt mit der Moral gerät die Lust nur durch zufällige Umstände und Verbindungen, die sich gegen ein höheres Interesse wenden. Außer den allgemeinen Prinzipien erörtert NORRIS auch zwei Regeln für den Bereich verschiedener Weisen der Lust. Der erste Artikel besagt die volle Annehmbarkeit derjenigen Lust, der kein Schmerz folgt, und die Forderung, denjenigen Schmerz zu meiden, dem keine Lust entsprechen könnte. Der zweite Artikel verlangt die Ablehnung jeder Lust, die entweder eine größere Lust hindert oder einen größeren Schmerz verursacht, und umgekehrt die Billigung desjenigen Schmerzes, der entweder einen größeren Schmerz beseitigt, oder eine größere Lust verursacht.

Es gibt sowohl geistige als auch sinnliche Lust. Die geistigen Formen der Lust sind als solche zu bejahen. In diesem Bereich stellt sich die Frage nach den Maßstäben nur hinsichtlich des Grades, der Zeit, des Raumes und anderer Umstände. Andererseits sind die nötigen Kriterien im allgemeinen derart unverkennbar, daß die entsprechende Entscheidung ohne weiteres der gemeinen Vorsicht und Klugheit im Rahmen der zwei zuvor angegebenen Artikel überlassen sein kann. Besondere Aufmerksamkeit wird der Problematik der sinnlichen Lust geschenkt, weil Zweifel bestehen könnten, ob die sexuelle Lust nicht im Grunde als unmoralisch betrachtet werden sollte.

NORRIS bezieht sich auf eine alte und ziemlich verbreitete Meinung, die in ihrer ausgesprochenen Form die Ehe ablehnte[37]. Obwohl diese Ansicht als ketzerisch verurteilt wurde, findet man oft auch bei orthodoxen Schriftgelehrten Stellen, die zu demselben Schluß führen. In diesen, auch von der Kirche gebilligten Texten wird z.B. die im Ehebruch oder in der Unzucht erlebte Lust als absolut böse betrachtet. Das Böse wird hier im sinnlichen Vergnügen als solchem und nicht als Folge eines Verstosses gegen die Grundlagen der menschlichen Gemeinschaft gesehen. NORRIS erwähnt die Ausdrücke, die diesbezüglich (auch in der Bibel) gebraucht werden, um die Niederträchtigkeit einiger Formen von sinnlicher Lust zu bezeichnen. Einige der betreffenden Beiwörter beziehen sich in der Tat nicht auf die Ungerechtigkeit und die Untreue, sondern auf "die Sünde der Unreinheit", die im Ehebruch und in der Unzcuht begangen wird. Man könnte daraus entnehmen, daß die Immoralität des Ehebruchs wenigstens teilweise in der damit verbundenen sinnlichen Lust besteht. Diese Interpretation gewinnt einen höheren Wahrscheinlichkeitsgrad im Falle der "freiwilligen Pollution", bei der man anscheinend ausschließlich die Geilheit als solche verurteilt. Die allgemeine moralische Verurteilung der sexuellen Selbstbefriedigung scheint also aus dem (moralisch) negativen Charakter des betreffenden sinnlichen Vergnügens selbst abgeleitet zu sein.

Für die These der ethischen Negativität der sinnlichen Lust sprechen auch die scharfen Angriffe, die in verschiedenen Epochen immer wieder bei den Moralisten auftauchen, wie das Vorhandensein eines Schamgefühls, das das sexuelle Vergnügen begleitet, und zwar selbst dort, wo der Rahmen des moralischen Gesetzes keineswegs überschritten ist. Zumindest die Vorstellung einer gewisssen Unvereinbarkeit zwischen sinnlicher Lust und der Moral, scheint die Kraft einer Selbstverständlichkeit zu besitzen.

---

37) Die Essener, TATIANUS, MARCION,MANICHÄUS u.a.

NORRIS setzt diesen Auffassungen zwei entschiedene Argumente entgegen: die Existenz der erhabenen Institution der Ehe und die Einsicht, daß noch das gröbste sinnliche Vergnügen eine Teilnahme an Gott bedeutet.[38]

b) Fundamentale Positivität der Lust

Die sinnliche Lust kann nicht in ihrem Wesen schlecht sein. Sie kann also auch in keinem Einzelfall nur aufgrund ihres sinnlichen Charakters als schlecht bezeichnet werden, sondern, als sie unter gewissen Umständen unvereinbar mit einer höheren Form des Guten wird, nämlich mit dem Wohl der Gemeinschaft. Deshalb besteht die moralische Fehlerhaftigkeit der sexuellen Selbstbefriedigung nicht in ihrem sinnlichen Charakter, sondern in ihrer Abweichung von den

---

38) Das erste (geschichtlich-theologische) Argument beruht auf der Überlegung, daß dasjenige, was an sich moralisch schlecht ist, in keiner Weise - auch nicht durch die Einfügung in einen religiösen institutionellen Rahmen - den Charakter des moralisch Guten gewinnen kann. Wenn die sexuelle Lust in einem einzigen Fall an sich selbst böse gewesen sein sollte, dann wäre dadurch die Universalität dieser Negativität erwiesen und damit jede Differenzierung zwischen moralischen und unmoralischen Weisen der sinnlichen Lust, zwischen Ehe und Ehebruch unmöglich geworden. Das zweite Argument geht davon aus, daß der sinnlichen Lust wenigstens der Charakter eines natürlichen Guten nicht abgesprochen werden kann. Jedes Einzelgut aber ist eine Ausstrahlung des universellen Guten und kann deshalb nicht absolut schlecht sein. Hinzu kommt das Vorhandensein von Organen und Möglichkeiten und von entsprechenden Neigungen und Trieben der sinnlichen Lust in der menschlichen Struktur. All dies sind Teile der göttlichen Vorsehung, in deren Rahmen für das animalische wie für das göttliche Leben gesorgt ist. Es gibt nichts in der Schöpfung, das an sich schlecht sein könnte. NORRIS weist auf HENRY MORES "Conjectura Cabalistica" hin, wo dieses Argument reichlich und sehr vortrefflich entwickelt wurde.

den Zielen der Natur. Andererseits ist die Unzucht selbst dort, wo dadurch dem natürlichen Ziel der Zeugung nicht widersprochen wird, unmoralisch, weil sie unvereinbar mit den Zielen der Erziehung ist. Gegen die These einer aus der Verderbtheit der sinnlichen Lust abgeleiteten Immoralität der Unzucht bringt NORRIS ein langes Zitat aus THOMAS von AQUIN[39], wo gezeigt wird, daß angesichts der Notwendigkeit einer langwierigen Pflege und Erziehung der Nachkommenschaft die Ehe ein wesentliches Merkmal des Menschlichen ist, während die Promiskuität der Unzucht gegen das Wohl der menschlichen Natur verstößt und aus diesem Grund eine Sünde darstellt.

Dieselbe Überlegung gilt nach NORRIS für alle Formen der sinnlichen Lust: sie dürfen nicht qua Lust als moralisch schlecht beurteilt werden, sondern nur unter der Voraussetzung einer bestimmten Unvereinbarkeit mit dem Interesse der Allgemeinheit.

2. Verteidigung der Lust

Dit Texte der klassischen Moralisten und Theologen, die die sinnliche Lust als solche verurteilen, entspringen aus Mißverständnissen bezüglich der wirklichen Gründe der

---

39) Lib. 3.; contr gent. cap. 122

betreffenden Verurteilung. Was die Stellen in der Heiligen Schrift anbelangt, die die sinnliche Lust mit Beiwörtern der Minderwertigen charakterisieren, kann nach NORRIS' Ansicht zugegeben werden, daß in diesem Fall auch die betreffende Lust belastet wird. Die Belastung bezieht sich jedoch nicht auf das Wesen der sinnlichen Lust, sondern auf das Ausmaß und die Richtung der inneren Beeinflussung, die dadurch entsteht. Man kann in der Tat eine solche sinnliche Lust als schuldhaft betrachten, die durch ihren Ausschließlichkeitscharakter zu einem Verstoß gegen das Wohl der menschlichen Gemeinschaft verleitet. In bezug auf die Selbstbefriedigung, wo durch das Fehlen eines Partners das sinnliche Moment als einziger Grund der Verurteilung zu gelten scheint, bleibt NORRIS bei der Entgegnung, daß auch hier nicht die Sinnesempfindung als solche negativ bewertet wird, sondern ihre Abkehr von dem natürlichen und dem göttlichen Ziel der Zeugung. Die "unerbittlichen, emphatischen Aussagen verschiedener Moralisten aller Zeiten" gegen die Lust im allgemeine, von ihnen als "niedriges, verächtliches, tierisches und ehrloses Ding" bezeichnet, müssen entweder in Verbindung mit einer Abhebung von der höheren Stufe der geistigen Lust verstanden werden, oder sie sind nach NORRIS schlecht begründet und unvernünftig.

Auch die Tatsache, daß die sinnliche Lust mit einem gewissen Schamgefühl behaftet ist, wäre anders zu erklären. Die erste Frage, die in diesem Zusammenhang geklärt werden sollte, wäre, inwiefern es sich hier nicht bloß um das Ergebnis "der Erziehung oder einiger willkürlicher Gebräuche handelt".[40]

Wenn man aber dieses Schamgefühl als ursprünglich betrachtet, ergibt sich eine Erklärung seiner, in Zusammenhang mit einem grundsätzlichen Interesse der menschlichen Gemeinschaft, nämlich, daß der Mensch in einer "geregelten und anständigen Weise, und anders als die Tiere, gezeugt wird" (108). Für NORRIS ist auch dieses Schamgefühl ein Ausdruck der göttlichen Teleologie, ein Hinweis und eine Bremse zugleich, jedoch keineswegs das Zeichen einer Verderbtheit der sinnlichen Lust als solcher. Diese Lust darf also von uns gewünscht werden, mit der Ausnahme derjenigen Fälle, in denen sie durch die Umstände mit einem höheren Gut kollidieren könnte. Die ursprüngliche Geschlechtsbegehrlichkeit ist also weit entfernt davon, "eine lasterhafte Veranlagung oder eine Verderbtheit der menschlichen Natur" zu sein. Dieses ursprüngliche Begehren ist ein

---

40) S. 108 - Die Frage nach der sozial-historischen Genese der sittlichen Normen und der Gebräuche, die eine Grundtendenz der aufklärerischen Entwicklung war, dieses Streben nach einer Aufhebung der theologischen Begründung etlicher Bereiche der Ethik, werden wir auch bei LADY DAMARIS MASHAM wiederholt und in einer radikaleren Form finden.

Streben auf ein allgemeines sinnliches Vergnügen hin und kann als solches nicht nach partikulären Modalitäten der abweichenden Ausübung beurteilt werden. Das Geschlechtsbegehren an sich,ist nicht sündhaft, es kann nur zu einem Anlaß der Sünde werden. Es ergibt sich für NORRIS die Konklusion, daß die Pflicht und die Tugend der Abtötung nicht darin bestehen, das natürliche Begehren nach sinnlicher Lust zu beseitigen oder zu töten, sondern in einer entsprechenden Zügelung des Körpers, damit aus dem natürlichen Begehren nach sinnlichem Vergnügen nicht ein Streben nach Lust wird, das sich über das Wohl der Gemeinschaft hinwegsetzt.

F. Selbstliebe

1. Selbstliebe als wohlwollende Liebe

Wie schon gezeigt, vertritt NORRIS die These, daß die wohlwollende Liebe sich in zwei Hauptrichtungen aufgliedert: Selbstliebe und caritas ("sich selbst oder einem anderen Wesen das Gute wollen").
Die Selbstliebe ist in sich selbst und in ihrer Auswirkung auf die anderen Modalitäten der Liebe im höchsten Maße unsittlichen Abweichungen ausgesetzt. Sie ist der Anlaß da-

für, daß wir ständig unsere Interessen nicht nur ohne Rücksichtnahem auf das Gute, sondern oft sogar gegen das Wohl der Gemeinschaft verfolgen. Auf diese Weise wird die Selbstliebe der Mitglieder zu einer Hauptursache der Schwächung einer Gemeinschaft. So maßlos ist diese in sich gekehrte Liebe, daß sie uns dazu führt, unsere kleinen Interessen nicht nur dem gemeinsamen Interesse, sondern sogar unseren eigenen größeren Interessen vorzuziehen. "Wir lieben unseren Körper mehr als unsere Seele, ein geringeres, aber gegenwärtiges Interesse mehr als ein solches, das fraglos unendlich wichtiger, aber entfernt ist." (113). Die so oft festzustellende Maßlositkeit und die entsprechenden Ausschweifungen der Selbstliebe erweisen sich als eine Gefährdung der menschlichen Gemeinschaft und der immanenten und transzendenten Bestimmung des Individuums.

Das Prinzip Selbstliebe bedarf also im größeren Ausmaß einer normgebenden Klärung. NORRIS ist der Meinung, daß alle ethischen Maßstäbe der Selbstliebe in einer einzigen Regel zu fassen seien: "Die Selbstliebe ist niemals schuldhaft, vorausgesetzt, daß man unter Berücksichtigung aller Umstände sagen kann, daß wir uns wirklich und ohn jeden Zweifel lieben" (114). Die Regel geht davon aus, daß die Selbstliebe gerade deshalb so oft schuldhaft wird, weil wir uns im Grunde häufig nur zur Hälfte lieben. Diese nur Teilaspekte unseres Wesens ausgerichtete Selbstliebe (und das ist im allgemeinen der Fall) kann als schuldhafte Liebe betrachtet werden. Hier liegt

die Erklärung dafür, warum die Selbstliebe gewöhnlich als in sich böse gesehen wird. Dies ist jedoch eine irrtümliche Ansicht, weil die richtige Selbstliebe ein "Prinzip und Gebot der Natur" ist, daß uns zur Erlangung des Glücks treibt, das heißt, eines durch die Schöpfung gegebenen Zieles.

Natur wird hier weder nur im Sinn der Gesamtheit der werdenden Wirklichkeit noch ausschließlich in bezug auf das innere Wesen des Menschen, sondern als in Gott gegründet teleologische Dynamik verstanden. Auch LADY DAMARIS MASHAM spricht in einem anderen Zusammenhang von der "Naturordnung" und versteht darunter eine von Gott gesetzte Ordnung der Lebewesen und ihrer Verhaltensweisen, die nicht willkürlich aufgehoben werden kann.[41]

Die Weise der Bestimmung des Naturbegriffs kann uns Auskunft geben über die jeweilige weltanschaulich-theologische Position innerhalb einer der Hauptentwicklungen des voraufklärerischen Denkens, nämlich die allmähliche Entfernung von der Konzeption einer auf Transzendenz hin geöffneten Natur zu einer in sich geschlossenen, immanenten, autarken Natur. Die beiden Hauptkontrahenten dieses Disputes sind in ihrer Naturauffassung von mehreren Denkrichtungen und Tendenzen beeinflußt, die schwer zu har-

---

41) Siehe LADY MASHAM, A Discourse ...., 83

monisieren sind. Sowohl NORRIS als auch LADY DAMARIS MASHAM stehen auf cartesischem Boden in der Ablehnung einer der Natur immanenten Teleologie. Sie befinden sich nichtsdestoweniger in einem gerade durch den Cartesianismus und die sich anbahnende Vorherrschaft der rein mechanistischen Interpretation des Lebendigen in ständiger Kommunikation und Auseinandersetzung mit neuen Versuchen einer vitalistisch-finalistischen Naturinterpretation. So sind zum Beispiel E.R. CUDWORTH (1617-88), der Vater von LADY DAMARIS MASHAM und die führende Figur desjenigen Cambridger Platonismus, dem auch NORRIS in seinen erkenntnistheoretischen und ethischen Überlegungen verpflichtet war, mit seiner "vis plastica"("einem formhaften Faktor, der das teleologische Moment der Platonischen Idee, der aristotelischen Entelechie und der stoischen Keimkräfte in die moderne Naturwissenschaft einführte")[42] und HENRY MORE (von JOHN NORRIS geschätzt und oft zitiert), der sich von seinem ursprünglichen Enthusiasmus für DESCARTES gerade wegen dessen Mechanizismus abgewandt hatte und von einem "Spirit of Nature" sprach, nur zwei von den vielen Exponenten des Spannungsfeldes, innerhalb dessen NORRIS seinen Naturbegriff bildete. NORRIS bleibt trotzdem bei dem cartesischen Mechanizismus, den er jedoch mit seinem eigenen Theozentrismus verbindet. Die Organismen sind von NORRIS in der besten Tradition cartesischer "Automaten" mehr oder weniger als komplizierte Mechanismen

---

42) JOHNNES HIRSCHBERGER, "Geschichte der Philosophie", Freiburg 1976, S. 200

verstanden. Er gesteht, daß er sich unter dem "sogenannten Pflanzenleben" nichts anderes vorstellen kann, als das Funktionieren einer vollkommeneren Uhr. Wenn die "pflanzliche Uhr zu gehen aufhört, dann stirbt die Pflanze"[43] Die mechanischen Systeme der Natur sind nur viel subtiler als diejenigen, die von den Menschen geschaffen sind und deshalb undurchschaubarer. Wenn wir in der Lage wären, uns alle inneren Federn und Rädern der pflanzlichen Uhr anzuschauen, würden wir kein (fiktives) "vital Principle" mehr für die Erklärung seines Funktionierens brauchen. Die ganze Welt ist "eine große Maschine" und geht wie eine Uhr. Im ganzen Universum existiert "eine mechanische Intention". So wie der Mensch als "das vollkommenste Tier" beschrieben werden könnte, so ist der Körper "die vollkommenste Maschine" , die uns jedoch mit Erstaunen und Ehrfurcht erfüllt.

Als mechanische Systeme sind also nicht nur die Pflanzen zu erklären, sondern auch die Tierorganismen. NORRIS ist aber zugleich entschlossener Gegner der Theorie der "denkenden Materie". Der Antifinalismus war schon DESCARTES vor allem die notwendige Folge der vollkommenen Trennung zwischen den zwei Substanzen Körper und Geist. Die zwei

---

43) The Theory of the Ideal World, II, London 1704, S. 84, a.a.O. 8

Substanzen (die denkende und die ausgedehnte Substanz) sind aber bei DESCARTES der unendlichen Substanz des "ens summe perfectum[44] untergeordnet, was in einem gewissen Sinn die universelle, übergeordnete Teleologie (die in der Idee der göttlichen Allmächtigkeit enthalten ist), wiederhergestellt. NORRIS überspringt die Kluft zwischen der geistdichten Materie und dem immateriellen Denken mittels der Einbeziehung der Attribute der "unendlichen Weisheit und Macht Gottes". Auf dieser Ebene ist die Trennung zwischen Denken und Ausdehnung aufgehoben, insofern unter den unendlichen Handlungsmöglichkeiten der Schöpfung auch diejenigen einer "Ansammlung von (von Gott geschaffenen) Maschienen" besteht, die, obwohl rein mechanisch funktionierend, nach aussen als denkbegabt erscheinen können.

Das voraufklärerische Dilemma zwischen Mechanismus und Finalismus, die weltanschaulich und theologisch sich schon mit der tief beunruhigenden Idee eines universellen reinen Zufalles auseinanderzusetzen beginnt, zeigt sich immer wieder. LEIBNIZ, der, sich demselben ideen geschichtlichen Dilemma stellend, eine über den Mechanizismus und Okkasionalismus hinausgehende Synthese zwischen Organologischem und Physikalischem angestrebt hat, bezog sich auf den englischen zeitgenössischen Vi-

---

44) Med. III, 22,27, 25

talismus in einer Form, die für die diesbezügliche NORRIS'sche Problematik sehr beleuchtend ist: "Je crois que tout se fait mécaniquement, comme veulent Démocrite et DESCARTES,contre l'opinion de M.MORUS (HENRY MORE) et ses semblables; et que néanmoins tout se fait encore vitalement et suivant les causes finales, tout étant plein de vie et de perception, contre l'opinion des Démocriticiens"[45].

Für NORRIS ist die Lösung durch eine Verknüpfung zwischen einem "omniscient and omnipotent Agent" und dem puren Mechanismus des tierischen Lebens möglich. Damit glaubt er auch die Gefahr einer Gleichstellung der tierischen Automaten mit dem denkenden Menschen[46] vermieden zu haben. Aus der Tatsache, daß Gott die "Materie in einer Weise mechanisiert hat" [47], die sie befähigt, koordinierte Bewegungen aufzuweisen, die andererseits bei dem Menschen mit Denken verbunden sind, darf man nach NORRIS nicht schließen, daß der Mensch auf blosse Materie reduzierbar ist. Aus seiner theozentrischen Sicht ist die von Gott eingesetzte Mechanik nicht nur die philosophisch plausibelste aller Hypothesen, sondern zugleich diejenige, die am meisten der Allmacht Gottes entspricht. Diesen Natur-

---

45) GOTTFRIED W. LEIBNIZ. Die Philosophischen Schriften, hrsg. C.J. Gerhardt, Hildesheim 1960. III. 217. (von John Hoyles. zitiert in: The Wanning of the Renaissance. 23.)

46) Auch ein Spannungsmoment des erwähnten geistesgeschichtlichen Dilemmas

47) The Theory of the Ideal World, II. 99

erklärungsmodell, das die immanente Teleologie entschieden ablehnt, um sie dann von der Transzendenz her wiederzugewinnen, ist ebenfalls in Zusammenhang mit dem Versuch zu sehen, die Grundlagen einer Theorie der ungeteilten Liebe zu Gott unter den Bedingungen der fortschreitenden Enttheologisierung zu retten. Was die Komplexität der von so vielen problemgeschichtlichen Gegensätze beladenen Situation des Naturbegriffes an sich anbelangt, wird diese durch die Weise sichtbar, wie NORRIS zu einer der praktischen Konsequenzen Stellung nimmt, nämlich zu der Behandlung der Tiere. NORRIS bleibt bei seiner Überzeugung[48], daß die rationale Analyse vorwiegend die These bekräftigt, daß die Tiere weder Wahrnehmung noch Denken in irgendeiner Art aufweisen können und, im Gegenteil, alle ihre Bewegungen sich ausschließlich im Rahmen eines reinen Mechanismus erklären lassen.

Diese, ganz unzweideutige Problemlösung auf theoretischer Ebene zu Gunsten des Mechanizismus, wird von NORRIS im Bereich der Praxis durch die Überlegung gemildert, daß es (angesichts der mit einer derart schwierigen Frage verbundenen Irrtumsmöglichkeiten) zu empfehlen ist, die Tiere nicht als blosse Autmaten zu betrachten, sondern so zu behandeln, als ob sie mit Empfindungen und Wahrnehmungen begabt seien. In der Ökonomie der

---

48) "It is my Opinion, or if you will, my Fancy"
The Theory of the Ideal World, II. 99

Schöpfung wurden die Tiere sowieso der menschlichen Macht anvertraut unter der Bedingung eines gemaßigten und nur in den Grenzen des Notwendigen geschehenden Gebrauchs. Diejenigen, die die allgemeine ("jedoch für NORRIS nicht "genügend begründete") Meinung teilen, daß die Tiere mit Empfindungen und Wahrnehmungen begabt sind, müssen ihnen gegenüber um so mehr die Regel des Feingefühls und der mitleidsvollen Rücksicht gewissenhaft respektieren. Hier spiegelt sich nicht nur das unter den Bedingungen der frühen Aufklärung immer radikaler gewordene Dilemma des Naturbegriffes zwischen Teleologie und Mechanizismus wieder, sondern auch die Komplexität der Persönlichkeit von NORRIS, der sein Werk auf dem dreifachen Weg der Theologie, der philosophischen Konstruktion und der Dichtung geschaffen hat.

2. Maßstäbe der Selbstliebe

Für die auf "dem Prinzip und Geburt der Natur" beruhende und auch moralisch als positiv zu bewertende Selbstliebe lassen sich nach NORRIS drei Bedingungen nennen:

1. Eine richtige Einschätzung der verschiedenen Ebenen, die unsere Natur ausmacht, so daß wir "unser wahres Selbst nicht verkennen" und etwa den minderwertigen Teil unseres Wesens ins Zentrum unseres (Selbst-) Wohlwollens rücken. Selbstliebe, mit dem Schwerpunkt in der animalischen Seite unseres Wesens bedeutet im Grunde einen Mangel an Selbstliebe, eine Verkümmerung des Menschlichen in uns, und verdient deshalb eher als Selbsthaß bezeichnet zu werden.

2. Nicht nur das wahre Selbst, sondern auch unsere wahren Belange müssen richtig eingeschätzt werden, damit wir nicht Ziele verfolgen, deren Realisierung den Verlust eines geistig höherstehenden Zieles bedeutet.

3. Unser Wille darf auf kein Gut ausgerichtet sein, das unvereinbar mit dem wäre, was gut für die Gemeinschaft ist. Diese dritte Bedingung einer eigentlichen Selbstliebe ergibt sich aus zwei Grundüberlegungen: einerseits ist das gemeinsame Wohl von größerer Bedeutung als das individuelle Gute, andererseits ist es unmöglich, daß ein Ziel, das in Konflikt mit den Interesse der Gemeinschaft steht, sich als wirklich gut für einen Einzelnen erwiese. Das allgemeine und das individuelle Wohl sind so eng innerhalb des Ganzen der Gemeinschaft miteinander verkettet, daß die Verfolgung privater Interessen auf Kosten der Gemeinschaft, zwar zeitweilig erfolgreich sein mag, sich auf lange Sicht jedoch unvermeidlich als Selbst-Widerspruch herausstellt und so die dahinterstehende ver-

meintliche Selbstliebe als unwirklich entlarvt. Von Selbstliebe im wahren Sinn kann man nur dort sprechen, wo sie die Grundausrichtung des Selbst mit all seinen wirklichen geistigen Belangen und tiefen sozialen Bindungen und Verbindlichkeiten nicht verfehlt.

Die Verknüpfung zwischen Selbstliebe und sozialer Nützlichkeit im Zusammenhang mit Theorie und Praxis des Christentums bei NORRIS hat JOHN HOYLES veranlaßt, in ihm teilweise einen Exponenten der Aufklärung zu sehen[49]. HOYLES weißt sowohl auf Elemente einer moral-sense-Theorie bei NORRIS hin als auch auf seine Behauptung, daß "the nacked efficacy of self-love" zusammen mit dem "principle of generosity" ausreichen, um den Anstoß zu einem religiösen Leben und dessen Erfüllung zu geben[50].

Selbst wenn wir im zweiten Essay von NORRIS über die Liebe zu Gott[51] keinen Bezug mehr auf das Gemeinwohl und auf die Interessen der Gesellschaft finden, bleibt das Vorhandensein von utilitaristischen Elementen in der allgemeinen Theorie der Liebe von NORRIS eine Tatsache, die schwer mit der sonst uneingeschränkten Ablehnung der (Begehrungs)Liebe für die Geschöpfe zu vereinbaren ist. Die

---

49) J. HOYLES, The Waning of the Renaissance, S. 117

50) NORRIS, Discourse concerning Heroic Piety, Miscellanies, 216, von Hoyles ebenda zitiert.

51) A Discourse concerning the Measure of Divine Love, 1693

daraus sichtbar werdende Ambivalenz bleibt bestehen, selbst wenn wir nicht vergessen haben, daß NORRIS sich strikt an die Logik seiner speziellen Einteilung der Liebe hält, derzufolge die Liebe zu Gott nur als Begehrungsliebe erlaubt und Selbstliebe eine Form der wohlwollenden Liebe ist. Wir sind schon weit entfernt von der Auffassung eines anderen wichtigen englischen Neuplatonikers, JOHN SMITH (1616 - 1652), der die Selbstliebe in ihrer Gegenüberstellung zu der Liebe zu Gott als eines der größten Hindernisse darstellte[52]. Andererseits,sollte man in Betracht ziehen, daß die von HOYLES hervorgehobene utilitaristische Tendenz eher im Rahmen des Traditionellen Eudaimonismus christlicher Prägung zu interpretieren wäre, der bestimmend für die Theorie der Liebe und die damit verbundene Ethik sowohl bei MALEBRANCHE als auch bei NORRIS war.

---

52) "All self-seeking and self-love do but imprison the soul and confine it to its own home: the mind of a good man is too noble, too big for such a particular life, he hath learned to dispise his own being, in comparison of that uncreated beauty and goodnes, which is so infinitely transcendent to himself or any created thing; he reckons upon his choice and best affections and designs, as too choice and precious a treasure to be spent upon such a poor sorry thing as himself, or upon any thing else but God Himself." (nach der 4. Ausgabe der "Select Discourses von John Smith, Cambride 1859 zitiert)

G. Wohlwollende Liebe im engeren Sinn

Das, was gewöhnlich als wohlwollende Liebe bezeichnet wird, stellt NORRIS nach zwei Hauptgesichtspunkten dar: im Blick sowohl auf den Gegenstand als auch die Ordnung dieser Liebe. Als möglicher Gegenstand wohlwollender Liebe wird eine sehr breite Skala von Lebewesen angegeben. Sie beginnt bei allen Menschen[53] und umfaßt in gewissem Sinne auch die "vernunftlosen Geschöpfe". NORRIS erinnert in diesem Zusammenhang daran, daß in der Bibel unter den Kennzeichen des guten Menschen auch sein Mitleid mit seinen Tieren erwähnt wird. Die wohlwollende Liebe kann sich bis zu den "engelhaften Naturen" erstrecken. Die ganze "geistige, vernunftbegabte und empfindungsfähige Welt" (118) kann zum Objekt der wohlwollenden Liebe werden. Bedingung der Möglichkeit dieser Liebe ist, daß ihr Gegenstand fähig ist, aus ihr Nutzen zu ziehen. Diese definitorische Bedingung der wohlwollenden Liebe ist bei NORRIS zugleich die Rechtfertigung seine These der Unmöglichkeit einer solchen Liebe Gott gegenüber. Wie wir sehen, wird das Wesen der wohlwollenden Liebe von der Nützlichkeitswirkung zugunsten des Gegenstandes abhängig gemacht. Nicht die innere Dynamik und das sich daraus ergebende selbst-transzendierende Moment ist hier das ent-

---

53) "Gut oder schlecht, Freund oder Feind, Nächster oder Fremder und in allen Hinsichten: Seele, Leib, Name und Güter" (118)

scheidende Kriterium, sondern inwiefern die utilitaristische Bedingung in umgekehrter Richtung erfüllt wird, was im Falle Gottes wegen seiner totalen Autarkie ausgeschlossen ist. Solche utilitaristische Verschränkungen mit metaphysischem Vorzeichen und die undialektisch-rationalistische Handhabung des Gedankens der Selbstliebe Gottes sind in großem Maß verantwortlich für die Grenzen und unzulänglichkeiten der Theorie der Liebe zu Gott, mit der wir uns hier befassen[54].

Die Abhandlung endet mit einem Selbstgespräch über die Notwendigkeit sowohl des Theoretischen, als auch der liebenden Praxis. Der Wesenskern des vollkommensten Wesens ist die sittlich geordnete Liebe. Der Evangelist Johannes nenntGott die Liebe, und auch das Licht. Gott ist also "Liebe und Licht zugleich, Licht, gestärkt und genährt von der Liebe, und Liebe, geführt und geordnet von dem Licht" (135). Gott ist also höchste, in der Helle des vollkommenen Denkens tätige Liebe. Die Harmonie dieses Liebesprinzips, seine Schönheit und "göttliche Geometrie" spiegeln sich in der materiellen Welt wider und finden ihr adäquateres Bild in der geistigen Welt. Eine menschliche ungeordnete oder unangemessene Liebe bedeutet einen Verstoß gegen die göttliche Harmonie. Die ihrer Bestimmung entsprechende Liebe wahrt die Harmonie innerhalb der geistigen Welt, so wie die geordneten physischen Be-

---

54) Angesichts der vorausgesetzten Grundbedingung stellt sich für NORRIS die Frage, ob auch die teuflischen und die verdammten Geister für eine wohlwollende Liebe in Betracht kommen können. Es gibt nach NORRIS zwei Grenzsituationen, in denen wohlwollende Liebe unmöglich wird: einmal angesichts eines Wesens, das die Fülle der Vollkommenheit besitzt, sodann vor einer Existenz totaler Armut, so daß es für dieses Wesen in keiner Hinsicht eine Hilfe geben kann. Das eine ist der Fall bei Gott, das zweite bei den teuflischen und verdammten Geistern. Wir können ihnen nicht ein Gut wollen, dessen sie völlig unfähig sind. Die Dynamik der wohlwollenden Liebe kann aufseiten des Subjekts nicht entstehen, wenn ihr zugleich die prinzipielle Möglichkeit ihres Vollzugs hinsichtlich des Objekts geraubt ist (sei es wegen der göttlichen Autarkie, sei es wegen struktureller Unfähigkeit zum Empfang).
Andererseits: Selbst wenn wir den teuflischen oder den verdammten Geistern Gutes wollen könnten, wäre eine solche Liebe weder legitim noch dem göttlichen Willen entsprechend.

wegung der Struktur der natürlichen Welt gewährleistet. Der Vorzug der Vernunft besteht in nichts anderem als in ihrem Beitrag zur rechten Orientierung der Liebe. Hier liegt der wesentliche Unterschied sowohl zwischen guten und schlechten Menschen als auch zwischen guten und bösen Geistern; denn Vernunft besitzen beide und zwar, wie es scheint, in gleichem Maß; doch nur die Engel haben auch die richtige Liebe, nicht aber die bösen Geister.

Von der richtigen Liebe hängt nicht nur die Harmonie der geistigen Welt ab, sondern auch das allgemeine Wohl und das Glück der menschlichen Gemeinschaft. Gott hat der Schöpfung zwei Arten von Gesetzen gegeben: die Gesetze der physischen Bewegung und die Gesetze der Liebe. Die einen setzt Gott unmittelbar selbst durch, während er die Ausübung letzterer seinen mit Freiheit begabten Geschöpfen anvertraut hat. Die Undeterminiertheit in der Anwendung der Liebesgesetze darf jedoch nicht im Sinn einer Unbestimmtheit oder Unverbindlichkeit des Liebesgebotes interpretiert werden. Die göttliche Vorseheung hat für eine Ordnung der Liebe gesorgt, insofern deren Gesetz vereinbar mit dem Dasein freihandelnder Wesen ist. Dieselbe Vorsehung hat dem Menschen "das natürliche Licht" gegeben, in dem er Vernunft und Gerechtigkeit dieser Ordnung der Liebe erblicken kann, sie hat ihn für den Fall der Unachtsamkeit auf "dieses diskursive Licht" mit "moralischen Erwartungen" und "Vernunftsinstinkten" ausgestattet, die über die Unzulänglichkeit des Verstandes und des Diskurses hinaus die Grundlinien unserer Pflichtausrichtung auf die Liebe hin vorzeichnen. Diese fundamentale Liebespflicht, die vom Wesen keinem Zwang untersteht, wurde gegen alle Schwächen menschlicher Einsicht und menschlichen Handelns durch das göttliche Versprechen von Belohnung und Bestrafung, von ewigem Glück oder ewigem Elend ausgezeichnet und die Wirksamkeit des Liebesgebotes durch den Beistand der Gnade gestärkt[55]. Was könnte Gott, bei Wahrung seiner Weisheit und der Freiheit des Menschen, mehr tun?, fragt NORRIS. Das große Geheimnis der Gottesinkarnation hat kein anderes Ziel als die Erweckung und Unterstützung der sittlichen Liebe, die das Opfer des Gottessohnes notwendig gemacht haben, damit Vergebung und Rückkehr zur wahren Liebe möglich würden. Das göttliche Geheimnis und die göttliche Teoleologie, die sich hier zeigen, bestehen darin, daß das Glück (und wahres Glück ist ewig) nur durch die Ordnung der Liebe erreicht werden kann.

---

55) "Ne me demandez pa pourquoi je veuy être heureux, demandez-le à celui qui m'a fait, car cela ne dépend nullement de moi. L'amour de la béatitude est une impression naturelle: interrogez le Créateur....
Je puis cependant vous dire que Dieu veut que je veüille invinciblement êntre heureux, parce qu'il m'a fait libre; & qu-il ne pourroit ni me recompenser ni me punir, comme moi, je ne pourrois ni mériter ni démériter, sie le plaisir & la douleur, la perfection ou la corruption de ma nature. m'étoient indifférents" (MALEBRANCHE, De l'amour de Dieu. hrsg. v. André Robinet, Paris 1963,S.16)

ZWEITES KAPITEL

JOHN NORRIS, "A Discourse Concerning the Measure of Divine Love" 1693; 15. Ausgabe 1728 (54 SS)

Obwohl "The Theory and Regulation of Love" die erste Abhandlung ist, in der MALEBRANCHE erwähnt wurde, ist darin noch kein Versuch einer Begründung der Liebe zu Gott mit Hilfe der okkasionalistischen Theorie zu finden. Das geschieht erst in der von NORRIS 1693 veröffentlichten Abhandlung, "A Discourse Concerning the Measure of Divine Love", (15) 1728, die wir jetzt darzustellen haben.

A. Notwendigkeit des Gebotes der Liebe zu Gott

1. Wozu ein Gebot der Gottesliebe?

Am Anfang seiner wichtigsten Abhandlung über die ethisch-philosophische Bestimmung der Liebe zu Gott stellt NORRIS eine prinzipielle Frage nach der Rechtfertigung des Gebotes der Liebe zu Gott. Seinem Wesen nach ist der Mensch sowohl im sinnlichen als auch im geistigen Bereich ein empfangendes Wesen. Ist es demzufolge nicht mehr als überflüssig, einem derartig veranlagten und vernunftbegabten Geschöff zu gebieten, "daß es sein eigenes Gut und dazu ein so unendlich liebenswertes Gut liebt?" Die Notwendigkeit des Gebotes der Liebe zu Gott ergibt sich jedoch aus entscheidenden methodologischen in inhaltlichen

Gründen. Methodologisch ist das Gebot der Liebe zu Gott die Grundlage der "natürlichen Religion und der Tugend", das die Errichtung des ganzen ethisch-theologischen Normensystems erst ermöglicht. Inhaltlich ist es dazu bestimmt, nicht bei dem Akt der Liebe zu Gott im allgemeinen zu bleiben, sondern grundsätzlich das eigentliche Ausmaß, die unvergleichbare Weise und den totalen Anspruch derselben zum Ausdruck zu bringen. Das Gebot der vollständigen, ungeteilten Liebe zu Gott ist im Unterschied zu dem Gebot einer allgemeinen und nur bis zu einem gewiessen Grad aktualisierten Liebe zu Gott keineswegs ein selbstevidenter Satz, sondern es bedarf des logisch-wissenschaftlichen Erweises.

2. Zur Interpretation des biblischen Gebotes

Gott selbst, "dessen Würde und Majestät" ein solches argumentatives Verfahren ausschließt, hat die fundamentale Norm mit seiner eigenen Autorität ausgestattet in dem biblischen Liebesgebot: "Du sollst den Herrn, deinen Gott lieben mit deinen ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele und mit deinem ganzen Denken. Dies ist das größte und erste Gebot. Das zweite ist ihm gleich: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst".[1]

---

1) MATTHÄUS, 22, 37-39

Dem Menschen bereitet dieses Gebot außer der Problematik einer entsprechenden Praxis die große Schwierigkeit der richtigen Interpretation der eigentlichen Bedeutung. JOHN NORRIS will zuerst diese Bedeutung erläutern und dann die Begründung untersuchen. Die allgemeinste Bestimmung ist die Forderung, daß Gott der erste und vorzüglichste Gegenstand unserer Liebe sein sollte. Die herrschende Meinung besagt, daß, wenn diese Grundbedingung erfüllt ist, der Mensch auch die Geschöpfe lieben und Gefallen an Ihnen finden, "seine Seele in gewissem Maß mit ihnen vereinigen" darf (S.4). Diese weitverbreitete Interpretation kann mangels tieferer Einsicht in die Gründe des Gebotes diese Bedeutungsschicht nicht überschreiten und muß deshalb innerhalb einer Hypothese stecken bleiben, die weit hinter den Sinnansprüchen des Textes zurückbleibt. Man geht davon aus, daß es auch andere "Dinge" außer Gott gibt, die geeignete Güter für unsere Seele darstellen und als Wirkursachen zu unserem Glück beitragen. Es wird ebenfalls allgemein angenommen, daß die Sinnesdinge die Sinneseindrücke verursachen und daß die Körper nicht nur auf unsere Sinnesorgane, sondern auch auf unsere Seele wirken, indem sie Empfindungen, Gefühle, Lust und Leid verursachen. Man schließt daraus auf die Legitimität der Ausrichtung eines Teiles unserer Liebe auf die materiellen Dinge. Damit ergibt sich eine Verteilung der Liebe zwischen Gott und den Sinnesobjekten, so daß Gott nur der ausgezeichnete Vorzug und nicht die Ausschließlichkeit der menschlichen Liebe gewährt wird. Selbst bevor

über den Wahreheitsanspruch der Voraussetzungen dieser weitverbreiteten Auslegung entschieden wird, kann man deutlich erkennen, daß ein solches Verständnis nicht in der Lage ist, den wortgetreuen Sinn des biblischen Textes zu erschöpfen. Eine solche Verwechselung zwischen "teilweise" und "gänzlich" widerspricht jeder Logik und Grammatik. Die Notwendigkeit einer tieferen Interpretation ist evident, und man darf vorwegnehmen, daß es sich hier um nichts weniger handeln kann als um die Anerkennung des uneingeschränkten Charakters des Anspruchs. Die Liebe zu Gott beinhaltet nicht nur die Vollständigkeit eines oder mehrerer Bereiche des menschlichen Verlangens, sondern die Totalität des letzteren, so daß auf der einen Seite ein einziger unvergleichbarer Gegenstand und auf der anderen Seite die Gesamtheit der menschlichen Fähigkeiten steht.

3. Philosophische Rechtfertigung

Eine solche Theologie der ausschließlichen Liebe zu Gott bedarf einer philosophischen Rechtfertigung, die in zwei Schritten zu geben ist: "1. Daß Gott der einzige Urheber oder die einzige Ursache unserer Liebe ist. 2. Daß er ebenfalls der einzige adäquate Gegenstand der letzteren ist" (S.89).[2]

---

2) Hervorhebung N.S.

JOHN NORRIS definiert die Liebe ähnlich wie in "The Theory and Regulation of Love" als ursprüngliches Streben und ununterbrochene Bewegung der menschlichen Seele auf das Gute oder das Glück hin. Diese Bewegung ist unwiderstehlich und unüberwindlich, mit unserem Wesen gegeben, sie "ist in uns aber nicht unsere oder von uns" (S. 9), eine "mächtige Energie", die für den Menschen konstitutiv ist und nur von Gott geschaffen sein kann (von demselben, der auch die physische Bewegung im Universum verursacht hat). Wenn es aber unmöglich ist, Gott in irgendwelcher Weise die Urheberschaft der Dynamik der Liebe überhaupt abzusprechen, dann ergibt sich mit derselben Notwendigkeit die Ausschließlichkeit des göttlichen Anspruches auf unsere Liebe. "... wenn Gott im selben Maß mein Wesen wie meine Liebe geschaffen hat, wie hätte er nicht im selben Maß Anspruch sowohl auf meine Liebe wie auch auf irgendwelchen Teil meines Wesens?" (S. 10).

Man muß dazu das WIE und das ZIEL der von Gott verursachten Liebe in Betracht ziehen. Die ununterbrochene Dynamik der Liebe stammt von Gott, und nach NORRIS' Ansicht könnte nur eine verdorbene Imagination annehmen, daß sie dazu bestimmt ist, uns auf die Geschöpfe zu lenken, indem sie uns auf das Gute richtet. Die göttliche Autarkie[3] ist unvereinbar mit einer Bewegung, die die Geschöpfe als Ziel

---

3) "besitzt das nicht die Evidenz eines ersten Prinzips, daß Gott nur für sich selbst handelt?" (11)

hätte. Gott kann uns auf das Gute hin nur bewegen, indem er uns auf sich selbst hin bewegt. "Gott ist der wirkliche große Magnet unserer Seelen, der sie ununterbrochen anzieht und bewegt und zwar nicht weg von sich, sondern auf sich hin, weil er zugleich ihrer und sein eigenes großes Ziel ist" (S. 11,12). Mit der göttlichen Einprägung dieser Bewegung hat "unser geistiges Herz" auch die Zuneigung zu seinem Schöpfer bekommen. Gott hat "sich selbst intendiert als den einzigen Gegenstand der Liebe, die er erschaffen hat" (S.12). Die gesamte Dynamik unserer Liebe ist von Gott und deshalb hat sie nur Gott als eigentliches Ziel. Etwas anderes als Gott lieben, den kleinsten Teil unserer Begehrungsliebe irgendwelchem Geschöpf widmen, bedeutet zunächst ein Vergehen gegen "die Ordnung der Natur" (S. 12) und Undankbarkeit Gott gegenüber, der uns durch die Bewegung der Liebe die Möglichkeit zur Vervollkommnung gegeben hat. Wir sollten unsere Liebe ausschließlich auf Gott richten und daran festhalten.

Vor allem durch die Verarbeitung von Grundgedanken des MALEBRANCHE'schen Systems versucht NORRIS in seinem Werk auf dem gemeinsamen Augustinischen Boden die doppelte Strucktur der Gotteszentriertheit immer wieder zu beleuchten. Wille und Denken sind dementsprechend in der Selbstgenügsamkeit Gottes verankert und können kein anderes Ziel haben. Deshalb sind sowohl die Erkenntnis als auch die Liebe nur innerhalb der umgreifenden zirkulären

Bewegun g des Absoluten zu begreifen. Die Lösung der sich daraus ergebenden Frage, ob und wie die menschliche Freiheit in dieser geschlossenen kreisförmigen Bewegung des ersten Prinzips des Denkens und der Liebe zu sich selbst noch als möglich zu denken ist, wird im Geiste des Augustinischen Primats des Willens angestrebt. Dieser ursprüngliche Willen wird (christlich) als unendliche Liebe ausgelegt. Auf diese Weise könnte die Selbstbezogenheit Gottes nicht (wie in einer anthropomorphischen Sicht) egozentrisch wirken, sondern als ipsum bonum diffusivum sui[4]. Auf diese Weise könnte das anthropologische Dilemma Freiheit-Notwendigkeit aufgehoben und dem vernunftbegabten Geschöpf die Möglichkeit eröffnet werden, sich innerhalb des von Gott eingeprägten allgemeinen Strebens nach dem Guten selbst zu entscheiden, so wie es die Logik der vorausgesetzten Metaphysik der Liebe verlangt.

---

4) Bei THOMAS von AQUIN in S. th. prima pars quaestio 5, articulus, 4' ad secundum ' i.Ö.

B. Okkasionalismus

1. Inkommensurabilität zwischen Materie und Empfindung

Nachdem er die ausschließliche Urheberschaft der Liebe in Gott erörtert hat, will NORRIS auch die Ausschließlichkeit des Liebesgegenstandes in Gott deutlich machen an Hand einer okkasionalistischen Argumentation. Die zentrale Frage ist, wie unsere Lustempfindungen verursacht werden. Von der Antwort auf diese Frage hängt nach NORRIS auch die Bestimmung des eigentlichen Gegenstandes der Liebe ab. Erfahrungsgemäß erleben wir Lust in Kontakt mit oder durch Gebrauch von Sinnesdingen. Der reelle Ursprung der Lust kann jedoch nur durch Reflexion eruiert werden. Unglücklicherweise ist im Bezug auf dieses Thema die Vernunft am wenigsten gefragt. Es wird gemeinhin angnommen, daß die Körper selbst die Lustempfindungen bewirken. Man meint, daß sie in sich etwas enthalten, das den betreffenden Empfindungen ähnlich ist und sie in uns hervorbringen kann[5]. Das war die gewöhnliche Auffassung nicht nur der Masse, die voreilig denkt und alles bloß nach der sinnlichen Wahrnehmung beurteilt, sondern auch derjenigen, die wissensdurstiger und bedachter sind. Ungeachtet der Tatsache, daß einige "Reformatoren der

---

5) Z.B. das Feuer besitzt die Eigenschaft der Wärme und es überträgt sie auf uns, es ist heiß und übermittelt uns diese Eigenschaft.

Philosophie" (S.14) einen Teil dieser Annahme abzulehnen gedacht haben, das heißt, daß die Körper etwas enthalten, das analog zu der Sinnesempfindung ist, blieb der zweite Teil der alten Meinung trotzdem bestehen, demzufolge die Körper die Sinnesempfindungen verursachen[6]. NORRIS kennt nur einen unter den neuen Philosophen, der anders und weitsichtiger denkt, MALEBRANCHE. Die anderen ließen sich mehr von den Sinnesillusionen und der Imagination beeinflussen als von einer rationalen Analyse der Fakten. Darf man von der Simultaneität zweier Dinge auf deren kausalen Zusammenhang schließen? Wir haben es hier mehr mit einem Vorurteil als mit einer richtigen Erklärung zu tun. Aber etwas ohne einen klaren und evidenten Grund behauptet zu haben, ist nicht einmal der größte Fehler der betreffenden Schlußfolgerung, denn es gibt außerdem einen unwiderlegbaren Grund dagegen. "Die Reformatoren" der Philosophie haben den materiellen Dingen innere "Qualitäten" abgesprochen, die verantwortlich für unsere Sinnesempfindungen seien, gerade weil sie eingesehen haben, daß die Körper nichts anderes als Ausdehnung und äußere Form besitzen. Die Vorstellung von "inneren Qualitäten" entsprach nur der Unmöglichkeit der Wahrnehmung des im Grunde mechanischen Charakters des Phänomens, das durch unsichtbare Teilchen zustande kommt. Die Vernunft versichert uns, "daß es in dem Feuer nichts anderes geben

---

6) Selbst wenn z.B. das Feuer nur "eminenter" und "formaliter" heiß ist

kann als materielle Teilchen von einer gewissen Größe, Form und mit einem gewissen Geschwindigkeitsgrad" (S.18). Dem Feuer die Hitze als eine Eigenschaft zuzuschreiben, die verantwortlich für unsere Sinnesempfindung wäre, würde bedeuten, daß man in das materielle Phänomen des Feuers Denk- und Wahrnehmungsmöglichkeiten hineinlegt. Dies haben die Reformatoren der Philosophie, sich nach "klaren und distinkten Ideen" orientierend, abgelehnt, aber sie hätten aus denselben Gründen auch die Auffassung ablehnen müssen, daß die Körper Sinnesempfindungen verursachen können. "Denn, kann die Ausdehnung oder die materielle Form eine Empfindung, ein Gefühl, einen Gedanken erzeugen?" (S.18). Es ist schon äußerst schwer, sich vorzustellen, wie eine Bewegung eine andere produzieren könnte, aber hier kommt noch hinzu, daß die Wirkung unvergleichlich vollkommener als die vermeintliche Ursache ist, daß Ursache und Wirkung (Ausdehnung und Seelenzustände) sinnesmäßig verschieden und deshalb inkommensurabel sind. Wenn man die in den äußeren Körpern geschehenden mechanischen Bewegungen, die gleichzeitig mit der Sinnesempfindung stattfinden, richtig analysiert, kann man unmöglich in ihnen dasjenige entdecken, was der qualitativen Differenz zwischen Lust und Schmerz entspricht. Während Lust und Schmerz und die "Subjekte", die sie empfinden, in totalem Gegensatz zueinander stehen, weisen die betreffenden physischen Bewegungen, die

irrtümlicherweise als Ursachen betrachtet werden, nur graduelle und akzidentelle Unterschiede auf. Es ergibt sich also mit zwingender Evidenz, daß diese sogenannten Ursachen in keiner Weise ihren vermeintlichen Wirkungen gleichwertig sind und daß sie in keinem Verhältnis zueinander stehen.

Hier begegnen wir wieder einem gewissen Denkmodell, das für NORRIS und den breiteren Kontext seines Philosophierens charakteristisch ist, und das darin besteht, daß man sich auf einer mechanistischen Argumentationsebene durchaus folgerichtig bewegt aber in Richtung einer Aufhebung des materialistischen durch einen göttlichen Mechanismus. NORRIS betont, daß die selbe mechanische Bewegung in dem äußeren Ding nach Beschaffenheit des letzteren und besonderen Umständen einmal durch Lust und ein anderes Mal durch Schmerzempfindungen in unserem Körper gekennzeichnet sein kann. Es herrscht also zwischen bestimmten körperlichen Bewegungen und bestimmten Sinnesempfindungen dieselbe Unverhältnismäßigkeit, die auch zwischen Bewegung und Empfindung im allgemeinen herrscht.

Wenn "unsere moderne Philosophie" die Absurdität der "alten Doktrin in inneren Qualitäten" entlarvt hat, derzufolge die Körper mit Denkeigenschaften versehen waren[7] ,

---

7) Eine auf dem Hintergrund des Cartesianismus verzehrende Beschreibung der "qualitates occultae" der Scholastik, die ein Misverständnis der Neuzeit widerspiegelt, jedoch vor allem gegen den Hobbes'schen Begriff einer "denkenden Materie" gerichtet zu sein scheint.

so ist es nach NORRIS notwendiger, die größere Absurdität abzulehnen, derzufolge die Körper nicht nur denkfähig, sondern auch denkschaffend wären. Die Körper enthalten kein inneres Prinzip, das der Empfindung analog wäre, und deshalb sind sie konstitutiv unfähig, in uns Empfindungen als solche zu verursachen. Es bestht ebenfalls die Unmöglichkeit der Einwirkung der Körper auf den Geist.

Geht man nicht davon aus, daß der Geist den Körper durchdringt? Wenn dem so ist, dann muß der individuelle Geist mit dem Körper in einem bestimmten Raumpunkt koexistieren. Dieses Zusammenfallen schließt das Vorhandensein sowohl eines Widerstands als auch einer Empfänglichkeit des Geistes im Verhältnis zum Körper aus. Es ist unmöglich, daß die Körper auf etwas wirken, das ihnen keinen Widerstand leistet. "Je kleiner der Widerstand ist, desto kleiner die Einwirkung (wie sich bei dem sehr kleinen Druck, den der Wind auf eine kelgelförmige Figur ausüben kann, zeigt), und folglich - wo überhaupt kein Widerstand vorhanden ist - kann gar keine Einwirkung entstehen" (S. 23).

Man könnte entgegnen, daß, wenn man tatsächlich unmöglich einen Geist als solchem mit einem Stein "weh tun" könnte, es sich ganz anders verhält, wenn dieser Geist sich in einem Leib befindet. Aber angenommen, daß diese Art zu reden überhaupt einen Sinn hätte, ist es nicht ganz ersichtlich, so fragt NORRIS, daß, wenn der entblößte Geist von dem geworfenen Stein nicht erreicht werden kann, der innerhalb eines Leibes wohnende Geist um so weniger verletzlich sein wird? Oder, anders gesagt, wenn der Stein dem in dem Leib wohnenden Geist wehtun könnte, warum dann nicht auch dem entblößten Geist? Diese dualistisch zugespitzte NORRIS'sche Argumentation ist dazu bestimmt, zu veranschaulichen, daß der Stein nicht die Ursache, sondern ausschließlich der Anlaß der Empfindungen sein kann. Die reelle Wirkursache aller Empfindungen muß "ein anderes Wesen" (S. 24) sein.

2. Keine Ehrfurcht vor der Kreatur

Bevor NORRIS zu der Erläuterung der ausschließlichen Verursachung der Empfindungen durch Gott übergeht, erwähnt er noch eine der "unerträglichsten Konsequenzen" der herkömmlichen Sinnesempfindungstheorie. Wenn man sie als Ursachen unserer Lust- und Schmerzempfindungen anerkennt, gewährt man den Körpern die vorzügliche Stellung eines Urhebers unseres Glücks oder Unglücks und die vermeintliche Macht, zu belohnen, zu bestrafen und unsere Lage zu ändern. Auf diese Weise stellt man sie auf eine viel höhere Ebene als die unsrige, nämlich als das eigentliche Gute oder Böse für den Menschen, so daß sie mit Recht zum Gegenstand von Liebe, Furcht, Dankbarkeit oder Ehrfurcht werden können. Wenn dem so wäre, sollten wir den äußeren Körpern und unserem Leib selbst das Gute zuschreiben, dessen wir teilhaftig sind, die materielle Welt lobpreisen und "der Kreatur ein Te Deum singen" (S. 24). Der "minderwertigste" (25) Teil der materiellen Welt würde damit über uns stehen und etwas von unserer "religiösen Anerkennung" (S. 25) beanspruchen dürfen. Dies ist noch ein Grund für NORRIS, dasjenige "Vorurteil der Einbildungskraft" (S.25) überall zu bekämpfen, demzufolge die Körper, denen wir begegnen, oder die wir gebrauchen, als eigentliche Ursachen unserer Empfindungen betrachtet werden.

3. Mechanische Bedingungen der Empfindung und drei Erklärungsmodelle des eigentlichen Phänomens

a) Sachverhalt und Mehrdeutigkeit der Beschreibung

NORRIS schildert,wie die Wirkung eines bestimmten Körpers in einem konkreten Fall funktioniert. Es ist mir z.B. kalt und ich rücke näher an ein Feuer heran, d.h., an einen Körper, der aus einer großen Anzahl von winzigen, spitzförmigen und sich mit der größten Geschwindigkeit bewegenden Teilchen besteht. Ich fühle, wie meine störende unangenehme Kälteempfindung allmählich nachläßt und sich schrittweise in eine angenehme Wärmeempfindung wandelt. Dies ist die Wirkung meines Näherkommens an das Feuer, aber das bedeutet nicht, daß das Feuer in irgendeiner Weise auf mich selbst als geistiges Wesen gewirkt hat. Das Feuer hat Bestandtiele meines Körpers in Bewegung gesetzt, und wenn die Nähe größer geworden wäre, hätte es ihn zerteilt und sogar aufgelöst. Das ist das einzige, was das Feuer eigentlich als Wirkursache machen kann. Die Wärmeempfindung betrifft aber meine Seele, die unmöglich von den sich in der Ausdehnung bewegenden materiellen Teilchen des Feuers beeinflußt werden könnte. Man könnte den Einwand erheben, daß selbst wenn die unmittelbare Wirkung des Feuers auf die Seele ausgeschlossen ist, trotzdem eine diesbezügliche indirekte Wirkung auf der Basis der Leib-Seele-Vereinigung möglich wäre. Die Aussage, daß das Feuer auf die Seele durch ihre Vereinigung mit dem Körper wirken kann, ist jedoch eine ganz vage Darstellung

des Sachverhaltes. Damit man diese These beantworten kann, muß man zuerst hinter der Mehrdeutigkeit der Formulierung die drei möglichen Bedeutungen derselben klarlegen: 1. Das Feuer wirkt auf meine Seele durch die Bewegung, die es auf meinen Körper überträgt. 2. Es gibt eine Verbindung oder eine "natürliche Sympathie" (S.27) zwischen den zwei Substanzen, Seele und Körper, so daß das, was dem Körper angetan wird, auch die Seele empfindet. 3. Es existiert ein genaues Gesetz oder eine genaue Ordnung zwischen dem Körper und der Seele, vom Urheber der Natur erlassen, so daß die vom Körper empfangenen Reize in der Seele regelmäßig entsprechende Empfindungen hervorrufen.

b) Stellungnahme zu den drei Erklärungsversuchen

Die drei "bestimmten und diskutierten" Erklärungshypothesen werden wie folgt beantwortet: Zur ersten Hypothese: Wenn die Ausdehnung und die materielle Bewegung wegen der schon angesprochenen Inkommensurabilität keine Wirkung auf die Seele ausüben können, dann gilt diese konstitutive Unfähigkeit nicht nur für die aussenstehenden Dinge[8], sondern auch für meinen Körper, der von dem Feuer die betreffenden Bewegungsimpulse bekommen hat. Das Feuer kann nicht durch die Vermittlung meines Körpers auf die Seele wirken. Zur zweiten Hypothese: Es besteht eine logische

---

8) Für die das Feuer hier stellvertretend als Beispiel fungiert

und ontologische Unmöglichkeit einer solchen Verbindung zwischen "zwei distinkten Substanzen", die unmöglich aufeinander wirken könnten. Die beiden Erklärungsversuche besagen eine unmögliche Wirkung des Feueres auf meine Seele durch die Vermittlung meines Körpers. Zur dritten Hypothese: Zu sagen, daß das Feuer auf die Seele wegen eines Gesetzes oder wegen einer umgreifenden Ordnung wirkt, bedeutet letztendlich die Aussage, daß das Feuer im Grunde in keinerlei Weise direkt auf die Seele wirkt. Anders gesagt: Die in der Seele erzeugte Empfindung hat als Ursache ein Gesetz und das Feuer ist nur der Anlaß, nur die Gelegenheit dazu. Es erhebt sich unweigerlich die Frage, was dieses Gesetz oder diese umgreifende Ordnung sein kann. Es muß etwas sein, das direkt und von selbst tätig ist, sonst gäbe es keine Gewißheit in bezug auf das Wirken. Eine solche autonome und exakte Zuverlässigkeit des Wirkens kommt nur dem Willen Gottes zu, und das heißt, Gott selbst, in dem Wille und Handlung zusammenfallen. Gott ist also die wirkliche Ursache aller Lust und Schmerzempfindungen. Das Feuer dient nur als Bedingung oder Gelegenheit der göttlichen Handlung. Das Feuer kann als Ursache betrachtet werden nur im bezug auf den körperlichen Reiz[9] .

---

9) Auf problemgeschichtliche Zusammenhänge der okkasionalistischen Interpretation und die besondere Aufgabe, die sie in der MALEBRANCHE-NORRIS'schen Theorie der Liebe zu Gott zu erfüllen hatte, werden wir später bei der allgemeinen Würdigung der NORRIS'schen Position näher eingehen.

c) Nur eine Lösung ist möglich und sie zerstört die Wahrnehmungsvorurteile

Bis hier hat NORRIS die Unhaltbarkeit des allgemeinen Vorurteils via negativa zu zeigen versucht, jetzt will er positiv "einige rationale Beweise" für die alleinige göttliche Verursachung der Empfindungen anführen. Es gibt eine Art "Logik der Sinne" (S.32), die die Menschen veranlaßt, sich nicht weiter über den reellen Ursprung der Empfindungen zu fragen, sondern nach dem sie ihn in die sichtbaren Dinge verlegt haben, das Nacheinander von Objekteindruck - Empfindung mit einem "Wegen-Einander" zu verwechseln.

NORRIS findet, daß die bisher angeführten Argumente die Unmöglichkeit der Verursachung der Empfindungen durch die Körper hinreichend demonstrieren. Nach seiner Ansicht wird damit gleichzeitig deutlich, daß die Ursache körperlicher Empfindungen geistiger Natur sein muß, weil alles Seiende etweder aus Materie oder aus Geist besteht. Auf der Seite des Geistes kommen diesbezüglich theoretisch drei fundamentale Möglichketien in Frage: Mein eigener Geist, die Engel bzw. Dämonen, Gott. Der eigene Geist scheidet jedoch wegen der Beschaffenheit des Phänomens der Sinnesempfindungen aus. Wenn mein eigener Geist die eigentliche Wirkursache wäre, dann wäre ich in der Lage, die Sinnesempfindungen sowohl in Verbindung mit den Körpereindrücken als auch bei ihrer Abwesenheit zu haben,

sogar auch dann, wenn gar keine Körper existiert hätten. Ich verfüge aber nicht über eine solche Fähigkeit und muß somit daraus schließen, daß meine Seele, weit davon entfernt, der Urheber ihrer eigenen Empfindungen zu sein, sich diesbezüglich passiv verhält und bei der Erzeugung der letzteren von einer anderen Ursache abhängt. Ein weiteres Argument ist die Doppelung Lust-Schmerz. Wäre meine Geistseele der Urheber meiner Empfindungen, so würde sie wegen ihrer konstitutiven Abneigung gegen Schmerz allgemein ausschließlich Lustempfindungen in mir hervorrufen. Die Verursachung der Sinnesempfindungen kann also nicht dem eigenen Geist zugeschrieben werden, und es bleiben in dieser Hinsicht nur zwei Möglichkeiten übrig: entweder engelhafte bzw. dämonische Wesen, oder Gott selbst. Die Lösung ist nach NORRIS' Ansicht dadurch erleichtert, daß die Urheberschaft aller Sinnesempfindungen unendliche Kenntnis und Allmacht voraussetzt, die nur in Gott vorstellbar sind: die exakte Kenntnis unserer körperlichen und geistigen Beschaffenheit und des "kritischen Moments", in welchem ein Einzelding auf unseren Körper wirkt, das Wissen um den Grad des äußerlichen Reizes sowie auch die Richtung und die Geschwindigkeit meiner Bewegung im Verhältnis zu dem Ding, das als Anlaß der Empfindungsverursachung fungiert. Dieses unendliche Wissen muß verbunden sein mit einer spontanen inneren Schau der ganzen Wirklichkeit und mit einer unmittelbaren Wirksamkeit des Willens. Solch eine allwissende und allmächtige Ursache kann nur Gott sein. Die gesamte materielle Welt ist (trotz ihrer unaufhörlichen Bewegung) wirkungslos, statisch und tot in Bezug auf unsere

Geistseele und die darin hervorgebrachten Empfindungen. NORRIS bemerkt, daß diese Auffassung als ein Versuch gewertet werden könnte, die Menschen zu überreden, sich von ihren Sinnen abzuwenden. Der Vorwurf könnte sogar zutreffen, sagt NORRIS, aber er will daran erinnern, daß es oft nötig ist, die Sinneswahrnehmung zu veranlassen, gerade um zur Vernunfterkenntnis zu gelangen. Wenn die Philosophie je als "ancilla theologiae" zu gelten hätte, dann gerade jetzt, in dem sie durch eine klare und distinkte Beweisführung das alleinige Wirken Gottes[10] demonstriert, und damit auch die Ausschließlichkeit der Begehrungsliebe zu Gott fundiert. "Wenn Gott die einzige reelle Ursache ist, die auf unsere Geistseelen wirkt und unsere Lustempfindungen hervorbringt, dann ist er der einzige, der uns das Gute tut, unser Dasein vervollkommnet und uns glücklich macht; wenn er allein uns das Gute tut, dann ist er unser alleiniges Gut; wenn er unser alleiniges Gut ist, dann ist nur er allein liebenswert oder der geeignete Gegenstand unserer Liebe; wenn er liebenswert ist, dann ist es offensichtlich, daß wir nur ihn lieben sollten und zwar ungeteilt"(S. 37, 38).

Als Liebhaber und Verfechter solcher Schlußfolgerungsketten nimmt NORRIS diese Demonstration auch in umgekehrter Richtung wieder auf[11]. Mit anderen Worten "Nachdem wir

---

10) Also auch die göttliche Urheberschaft aller Lustempfindungen

11) Er geht von dem Urteil aus, daß wir nur das Liebenswerte lieben müssen und endet bei dem alleinigen göttlichen Liebesgegenstand

nichts über Gott hinaus lieben können, sollten wir auch nichts außer ihm lieben" (S.38).

C. Die Stellung des Geschöpfs

1. Biblische Exegese

Wir dürfen keine Kreatur lieben, weil wir im Grunde keine andere Liebeskraft besitzen außer der, die wir Gott schulden. Weder Leib noch Geist dürfen als Mitbewerber der Liebe zu Gott auftreten, und sie werden zu Mitbewerbern nicht nur, wenn sie mehr als Gott, sondern auch wenn sie neben ihm geliebt werden. Aber sie sind überhaupt nicht liebenswert und jeder Anteil der Liebe, den man ihnen schenkt, bedeutet Gotteslästerung. Wenn die Geschöpfe in irgendeinem Sinn das Gute in uns bewirken könnten, wenn sie in gewisser Weise als Ursache unseres Glücks zu betrachten wären, dann würde ihnen etwas von unserer Liebe zustehen. Wenn Gott nur unser "summum bonum" und nicht unser alleiniges Gut wäre, dann hätte er mit Recht nicht mehr als den Hauptanteil unserer Liebe in Anspruch nehmen sollen[12]. NORRIS zitiert MARKUS 10, 18: "Jesus aber sprach zu ihm: Was nennst du mich gut? Niemand ist gut außer Gott allein". Man hat versucht, diese fundamentale Aussage in verschiedenen Weisen zu interpretieren: 1. Nichts ist ur-

---

12) Die Liebe zu Gott wäre dann im Sinne eines Vorranges und nicht einer Ausschließlichkeit zu interpretieren.

sprünglich gut außer Gott. 2. Nichts ist im höchsten Sinn gut außer Gott. 3. Nichts kann die Vollkommenheit des Guten mehr besitzen als Gott. 4. Nichts ist unvergleichlich gut außer Gott. Es handelt sich nach NORRIS um falsche Interpretationen, weil sie alle den eigentlichen Kern des Textes, die Idee der Alleinigkeit des Guten in Gott verfehlen. Diese Idee ist nicht nur vereinbar mit der von NORRIS dargestellten Hypothese (des Okkasionalismus), sondern macht sie seiner Meinung nach notwendig. Denn diese Hypothese besagt ja, daß im strengsten Sinn Gott allein als gut bezeichnet werden darf, weil er allein in uns wirkt und alle möglichen Formen der Lust hervorbringt. Auf diese Weise wird ersichtlich, daß alles, was uns beglückt, nicht nur von Gott ausfließt, sondern von ihm bewirkt wird; daß alles nicht nur seine Gabe, sondern auch sein Werk ist. Andere Dinge können nur in einem"metaphysischen Sinn" (S. 40) "gut" genannt werden, das heißt, insofern sie alles besitzen, was notwendig für die Vollständigkeit und Vollkommenheit ihres natürlichen Daseins im Einklang mit der Ordnung der Schöpfung ist. So betrachtet sind die Geschöpfe tatsächlich "gut", weil Gott nichts schaffen könnte, das nicht gut wäre. Sie sind jedoch nur Gut für uns, sie sind nicht gut zu uns, weil sie nicht fähig sind, in uns angenehme Empfindungen zu verursachen oder zu unserem Glück im eigentlichen Sinn beizutragen. Wir müssen unsere Liebe der ganzen Schöpfung entziehen und vollständig auf den Schöpfer konzentrieren.

NORRIS zitiert MATTHÄUS 6,24: "Niemand kann zwei Herren dienen; denn entweder wird er den einen hassen und den anderen lieben, oder er wird dem einen anhängen und den anderen verachten. Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon". NORRIS interpretiert diesen Text als die Behauptung einer totalen Unvereinbarkeit zwischen der Liebe zu Gott und der Liebe zu den Geschöpfen. Diese Unvereinbarkeit gründet nicht nur in der Beschränktheit unserer Fähigkeiten, sondern auch in einer prinzipiellen Unmöglichkeit. In derselben Richtung wird auch der 1. Johannesbrief, Vers 2, 15 interpretiert, nämlich als ein ausdrückliches Verbot der Liebe zu den Geschöpfen[13]. NORRIS lehnt die Auslegung ab, die hier nur die Verwerfung einer maßlosen Liebe zu den Geschöpfen sieht. Nach ihm besagt der Text, daß jegliche Form der begehrenden Liebe zu den Geschöpfen an sich maßlos ist. Auch JAKOBUS 4,4 wird von NORRIS zur Bestätigung seiner Liebestheorie herangezogen: "Ihr Abtrünnigen, wißt ihr nicht, daß die Freundschaft mit der Welt Feindschaft wider Gott ist? Wer also Freund der Welt sein will, der erweist sich als Feind Gottes". Unsere Liebe gehört in solchem Maß dem Schöpfer, daß die Beteiligung irgendeines Geschöpfes von JAKOBUS als eine Art von "geistiger Unzucht" (S. 44) betrachtet wird. NORRIS kennt nur noch eine einzige "geistige Sünde" (S. 44), die in der Bibel als "Unzucht" bezeichnet wird, nämlich den Götzendienst. Die gemeinsame Bezeichnung beruht auf einer Ähnlichkeit in der Sache. Liebe zu den Geschöpfen bedeutet dementsprechend Idolatrie. NORRIS lehnt die Möglichkeit einer angemessenen Liebe zu den Geschöpfen ab. Wir dürfen sie überhaupt nicht lieben, denn wir "vergöttlichen" damit (S.44) das Objekt unserer Begehrungsliebe.

Auch PAULUS vertritt im Brief an die Galater 6, 14[14] nach NORRIS dieselbe Auffassung, selbst wenn er keine direkte Begründung dafür gibt. Der Apostel charakterisiert sein Verhältnis zur Welt nicht nur als von einer gedämpften Neigung oder Gleichgültigkeit gekennzeichnet, sondern er beschreibt dieses Verhältnis als Kreuzigung. NORRIS erscheint die Welt als ein riesiges Gerippe, sie enthält keine "lebendige Wärme" (S. 45), die unsere Liebe beantworten könnte.

---

13) "Habet nicht lieb die Welt noch was in der Welt ist! Wenn jemand die Welt lieb hat, ist die Liebe zum Vater nicht in ihm".

14) "Von mir aber sei es ferne, mich zu rühmen, als nur des Kreuzes unseres Herrn Jesus Christus, durch das mir die Welt gekreuzigt ist und ich der Welt".

2. Ein ideengeschichtliches Intermezzo

ARTHUR O. LOVEJOY[15] rechnet NORRIS zu den Denkern, die zur Entfaltung einer philosophisch-theologischen Idee beigetragen haben, die lange Zeit in der europäischen geistesgeschichtlichen Entwicklung eine grundlegende Rolle gespielt hat. Es handelt sich um die von PLATON stammende Konzeption des höchsten Gutes, gesehen als eine überweltliche Vollkommenheit, die immateriell, zeitlos und uneingeschränkt autark ist, aber zugleich "durch eine kühne logische Umkehrung" gerade wegen seiner absoluten Vollkommenheit sich selbst in einer Fruchtbarkeit transzendiert, die sich in der unendlichen Mannigfaltigkeit des materiellen Universusms kundtut. Es ist eine totale Vollkommenheit, die trotzdem nicht nur bei sich bleibt, eine asolute Unwandelbarkeit, die nichtsdestoweniger einen Wandel verur - sacht und sich in ihm manifestiert. "Das Ergebnis war eine Konzeption eines Planes und einer Struktur der Welt, die durch das Mittelalter bis zum 18. Jahrhundert hindurch von vielen Philosophen und von den meisten Wissenschaftlern und gebildeten Menschen, ohne sie in Frage zu stellen, akzeptiert wurde, die Konzeption des Unsiversums als eine große Kette des Seins, aus einer .... unendlichen Zahl von Gliedern bestehend, die in hierarchischer Ordnung von der dürftigsten Art des Seienden .... bis zu dem ens perfectissimum reichen"[16].

---

15) The great Chain of Being. Cambridge - Massachusetts, 12, 1974

16) ebenda 59

Der Ausgangspunkt war eine Gottesidee gewesen, die zwei gegensätzliche Prinzipien, die absolute Autarkie des transzendenten Guten und die ununterbrochene Mittelbarkeit einer unendlichen Güte, enthielt. Selbst wenn auf der thematischen Ebene das zweite Attribut aus dem ersten in einem komplizierten dialektischen Verfahren deduziert wurde, blieb die unaufhebbare Spannung zwischen den beiden daraus resultierenden entgegengesetzten ethischen Modellen bestehen. Damit war im Kern der europäischen Kultur ein unübersehbares Dilemma gegeben zwischen der Suche nach der Vollkommenheit auf dem Weg der Überwindung der Mannigfaltigkeit der geschaffenen Welt und der Annäherung des transzendenten Einen einerseits und der Suche nach Vollkommenheit durch Nachahmung der sich in der Mannigfaltigkeit der Schöpfung manifestierenden göttlichen Güte andererseits.

Das erste Haltungsideal fordert den Verzicht auf irgendeine Zuneigung zu den Geschöpfen, während das zweite Haltungsideal, wenn es zu einer ausdrücklichen Formulierung gekommen wäre, den Vorrang der Aktion gegenüber der Kontemplation oder eine Kombination zwischen aktivem Leben und einer nicht nur auf Gott, sondern auch auf die Geschöpfe gerichteten Kontemplation bedeutet hätte. "Weil die beiden Werttheorien in der Praxis nicht harmonisiert werden konnten, war die mittelalterliche christliche Philosophie, so wie früher der Neuplatonismus, gezwungen, zwischen ihnen zu wählen und sie wälte selbstverständlich die erstere. Es war die Idee des Guten, nicht diejenige

einer sich selbst transzendierenden und fruchtbaren Güte, die die ethische Lehre der Kirche (wenigstens in ihren Empfehlungen über die Vollkommenheit) bestimmte und die Annahmen bezüglich des letzten Zieles des Menschen gestaltete, die das europäische Denken bis zu der Renaissance hin und in der orthodoxen Theologie, sowohl protestantisch als auch katholisch, auch über die Renaissance hinaus beherrschten."[17]

Diese implizierte Polarität ist sowohl bei AUGUSTINUS als auch bei THOMAS vorhanden, ebenso wie der (letzten Endes uneingeschränkte) Vorrang der Abwendung von den Geschöpfen, damit die totale Versunkenheit in der Kontemplation Gottes (dem gegenüber die konstitutive Unfähigkeit einer Übertragung des Guten besteht) als Ziel des Menschen ermöglicht wird. Der Konflikt zwischen den zwei Gottesvorstellungen (gleichermaßen platonischen Ursprungs) und den darauf beruhenden ethischen Modellen erscheint nach LOVEJOY's Ansicht in einer verschärften Form bei NORRIS[18]. Die von LOVEJOY eingebrachten Zitate machen zwar das Vorhandensein beider Seiten der platonischen Konzeption des Göttlichen (Selbstzentriertheit und ausfliessende Güte zugleich) in verschiedenen Essays und Gedichten von NORRIS sichtbar, sie rechtfertigen jedoch (nach seiner eigenen Auslegung) nicht mehr den von ihm am Anfang gebrauchten Ausdruck "Konflikt". Es gibt Stellen, wo NORRIS die Freude an den als Manifestationen der ausfliessenden

---

17) ebenda 84

18) Bei "diesem typischen Platoniker des 17. Jahrhunderts"

göttlichen Güte wahrgenommenen Geschöpfen positiv zu bewerten scheint. Aber selbst hier ist die andere Betrachtungsweise die "aufs Jenseits gerichtete", die letzten Endes die Oberhand gewinnt. LOVJOY gibt zu, daß NORRIS nicht bei einem gemäßigten Vorrang der Gerichtetheit auf das transzendente Gute stehen bleibt, sondern diese Position bis zur Ausschließlichkeit radikalisiert. Diese Gesamtcharakterisierung LOVEJOYS stimmt insbesondere in Bezug auf denjenigen Teil des NORRIS'schen Werkes, der das Thema Liebe behandelt.

3. Konkurenz zwischen dem ersten und dem zweiten biblischen Liebesgebot?

Wie könnte die Nächstenliebe noch neben einer Liebe zu Gott bestehen, die so vollkommen und total ist, daß sie jegliches Geschöpf ausschließt? Dieser Einwand würde in der Tat zutreffen, antwortet NORRIS, wenn es sich in beiden Geboten um dieselbe Art von Liebe handeln würde; die Liebe zu Gott würde in diesem Fall die Nächstenliebe ausschließen. Aber seine These besagt keineswegs, daß Gott in demselben Sinn oder mit derselben Art von Liebe wie unser Nächster geliebt werden sollte. Wie schon gezeigt, ist die Liebe zu Gott Begehrungsliebe, während die Nächstenliebe wohlwollende Liebe ist. Was eine richtige Auffassung der Liebe zu Gott ausschließt, ist nur die Begehrungsliebe gegenüber dem Nächsten. "Und das ist gerade, was ich behaupte, nämlich, daß wir Gott so leidenschaftlich und inbrünstig lieben sollten, daß wir jede Form

von Begehren eines Geschöpfes ganz beseitigen, auslöschen, ja sogar vernichten" (S. 47).

Ein zusätzlicher Einwand könnte sich auf die von NORRIS so apodiktisch behauptete Verbindung Lust - Liebe berufen, um die These der Unannehmbarkeit der Begehrungsliebe zu den Geschöpfen in Frage zu stellen. Die Antwort NORRIS' ist, daß wir die mit Lustempfindungen verknüpften Sinnesdinge suchen und gebrauchen dürfen[19], so wie wir die mit Schmerz verküpften Sinnesdinge vermeiden müssen. Das bedeutet jedoch nicht, daß wir die ersteren lieben oder die letzteren fürchten sollten. Gerade weil die fundamentale Verknüpfung Lust - Liebe unaufhebbar ist, dürfen wir nur die reelle Ursache unserer Lustempfindungen und unseres Glücks lieben und die bloßen Bedingungen nicht mit der Ursache verwechseln. Die Wirkursache muß geliebt und die Bedinungen dürfen nur gesucht und gebraucht werden.

Konkret gesehen, heißt es, daß wir eien Apfel genießen und Freude an ihm finden dürfen, ihn jedoch nicht zum Gegenstand unserer Liebe machen sollten. Wir dürfen ihm nichts von unserer Zuneigung schenken, weil Gott derjenige ist, der die angenehme Empfindung in meiner Seele hervorbringt. ".... wir dürfen die Sinnesdinge für unser Gut suchen und gebrauchen, aber wir sollten sie nicht als unser Gut lieben" (S. 49).

---

19) Für die Beschreibung des richtigen Verhaltens gegenüber den Geschöpfen gebraucht MALEBRANCHE einen anderen Ausdruck. Der Mensch darf sich mit den Sinnesdingen durch seinen Körper "vereinigen". Es ist ihm jedoch nicht erlaubt, sie mit seiner freien Liebe zu lieben (Conversations chrêtiennes - Oeures, 4. Band , herausg. von André Robinet, Paris 1959, S. 38)

Es erhebt sich die Frage, ob wir den Geschöpfen nicht wenigstens eine "relative Liebe" (S. 49) scheinken könnten. Die Vertreter dieser Auffassung behaupten, daß wir nur Gott oder etwas in Verbindung mit Gott lieben sollten; wir dürften also die Geschöpfe lieben unter der Bedingung, daß solche Liebe Gott untergeordnet und auf ihn bezogen wird. Demzufolge ist Gott nicht einizges, sondern nur primäres und letztes Ziel unserer Liebe. NORRIS ist der Meinung, daß zwischen dieser Idee einer "relativen Verehrung" (der Heiligen), die im Katholizismus entwickelt wurde, viele Ähnlichkeiten bestehen. Die Verehrung eines Geschöpfes wird dementsprechend erlaubt, sofern sie nur bedingt und relativ ist, das heißt, sofern sie durch das Geschöpf hindurch Gott als Endziel anstrebt. Beide Begriffskonstruktionen ("relative Liebe" und "relative Verehrung") zeigen, wie schwer sich der Mensch von den Geschöpfen und Sinnesdingen losmachen kann. Es wird eine Formel ausgeklügelt, mit deren Hilfe bei allem Vorhandensein der Gottesliebe ein Rest von Liebe zum Geschöpf gerettet werden kann. Auf diese Weise besteht trotz aller diesbezüglicher Einschränkungen die "kleine Unterströmung einer den Sinnesdingen gewidmeten Religion und Zuneigung" (S. 50). Die damit verbundenen Vorstellungen einer "relativen Liebe" und "realtiven Verehrung" rühren von derselben "gemeinsamen Krankheit unserer Natur" (S. 50) her, dem Hang zu den Sinnesdingen und dem Wunsch, sie in

unsere Religiosität einzubeziehen. Andererseits sind die beiden Formeln in sich widersprüchlich. Die darin enthaltene Bezeichnung "relativ" setzt Gott als eigentlichen Gegenstand der Liebe bzw. der Verehrung voraus. Dieser Gegenstand ist so beschaffen, daß er jede Gegenüberstellung ausschließt, und dies bedeutet die Aufhebung jeder Rechtfertigungsmöglichkeit anderer, auf inadäquate Gegenstände gerichteten Liebe bzw. Verehrungsbewegungen.

Im nichtkatholischen Raum hat man übrigens das Problem praktisch schon gelöst, indem man diese "relative Verehrung" (der Heiligen) abgelehnt hat. Warum sollte man die parallele Formel der "relativen Liebe" für die Geschöpfe, das heißt, wieder eine Art von Vergötzung, annehmen? Wenn die Geschöpfe unser wirkliches Gut wären, würden sie mehr als eine "relative Liebe" verdienen. Es wurde aber mit zwingender Evidenz demonstriert, daß sie unmöglich unser Gut sein können. Dadurch wird auch die Unannehmbarkeit dieses in der Formel der "relativen Liebe" enthaltenen Zufluchtsversuches einer unangemessenen Begehrlichkeit gezeigt.

4. Aufhebung der Transparenz der Geschöpfe Gott gegenüber

NORRIS hat auf diese Weise seine Theorie der Liebe abgeschlossen, aber er will seine Abhandlung nicht beenden, ohne auch die als äußerst schwierig bezeichnete Frage der Praxis wenigstens erwähnt zu haben. Die menschliche Seele hat durch den Leib eine Art von "Bündnis" mit der materiellen Welt erworben. Die Zuneigung für die Sinnesdinge hat sich bei einigen Menschen derart verstärkt, daß für sie die Welt anstelle von Gott zum höchsten Liebesgegenstand und Lebensziel geworden ist. "Erstaunlicher Stumpfsinn und Ehrfurchtslosigkeit, Dinge außerhalb Gottes und

über Gott hinaus zu lieben, die wir überhaupt nicht liebein sollten" (S. 52).

NORRIS denkt, daß wir hier auf eine Umkehrung des fundamentalen Gesetzes der Liebe stoßen. Gott wird als Liebesgegenstand durch die Kreatur ersetzt.

"Das Elend ist, daß wir, indem wir durch die Sinne leben, gleichfalls mit den Sinnen lieben" (S. 52). Die Materie und die Geschöpfe werden zu einer Barriere gegen unsere Bewegung auf Gott hin. Die Geschöpfe "stürmen" (S. 52) auf uns ein, sie drängen sich unserer Phantasie dadurch auf, daß sie immer in direkter Verbindung mit unseren Lust- oder Schmerzempfindungen wahrgenommen und als Ursachen derselben betrachtet werden, während die wahre Ursache unsichtbar bleibt.

Das von LOVEJOY beschriebene platonisch-neuplatonische doppelte Paradigma eines transzendenten Guten, das zugleich in die Immanenz ausfließt und zu deren ideengeschichtlichen Widerspiegelungen er auch das NORRIS'sche Werk rechnet, wird hier von NORRIS radikal zugunsten der ursprünglichen Ausschließlichkeit der Überweltlichkeit des höchsten Gutes aufgehoben. Es ist, als würden "die Materie und die Geschöpfe" aufhören, in der "großen Kette des Seins" ihre vermittelnde Rolle zu spielen. Sie verlieren ihre Transparenz zu dem metaphysischen Gut, werden vom Menschen als selbständig vorgestellt, was zu einer Blockierung der

kreisförmigen Bewegung Gott-Welt-Gott führt.

Andererseits läuft NORRIS selbst Gefahr, in Widerspruch zum (christlichen) Schöpfungsbegriff zu geraten, indem er hier Materie und Geschöpfe als zwei getrennte Entitäten zu begreifen scheint.

Dieses scheinbare Auflösen der geschöpflichen Einheit Form-Materie ist jedoch nicht darauf zurückzuführen, daß der sonst mit der scholastischen Begriffswelt wohl vertraute NORRIS einen plötzlichen Rückzug zu der materia prima der Antike unternimmt. Materie und Geschöpfe werden hier vor allem deshalb auseinandergehalten, um die ontologische Unzulänglichkeit aller Empfindungsgegenstände zu betonen. Materie bedeutet hier nicht gestaltloses Substratum, sondern Körperlichkeit überhaupt, auf deren konstitutiven Unfähigkeit, Ursache zu sein, bestanden wird. Hier zeigt sich die immanente Logik des extremen Okkasionalismus, die zur Aufhebung seiner selbst führen kann, indem (als Folge der Verlegung aller Dynamik in Gott) selbst die ausschließlich instrumentale Funktion der Körper bei der Entstehung der Empfindung und des Denkens problematisch wird. Die von NORRIS vorausgesetzte ontologische Passivität der Materie ist das Gegenstück zu dem geistesgeschichtlich schwerwiegenden metaphysischen Materialismus von HOBBES, der die Iden-

tität zwischen (atomistisch aufgefaßter) Materie und Dynamik behauptete und Gott selbst als aus ("feiner") Körperlichekti bestehend darstellte.

Für NORRIS entspricht dem "Sturm" der Geschöpfe keine wirkliche Dynamik, sondern er muß als Selbsttäuschung des religiös entfremdeten und philosophisch nicht aufgeklärten Menschen gedeutet werden.

Andererseits "verbirgt sich Gott vor uns und spielt seine Rolle hinter einer Wolke" (S. 52).

Ob diese metaphorische Formulierung auf eine Reminiszenz aus den Gedanken des anonymen Verfassers der "Wolke des Nichtwissens"[20] hinweist, ist eine Frage, die den Rahmen dieser Arbeit überschreitet. Der große englische Mystiker des 14. Jahrhunderts hat auf alle Fälle immer wieder die totale Abkehr von den Geschöpfen als Voraussetzung der Realisierung der Liebe zu Gott dargestellt. "Tu alles, ... was an dir liegt, um alle Kreaturen zu vergessen, die Gott je geschaffen hat, und alle Werke, die er getan hat, so daß dein Denken und Trachten auf keines von ihnen gerichtet sei, noch zu ihnen hinstrebe, weder insgesamt noch im besonderen ... Denn anfänglich, wenn du es übst, fin-

---

20) Siehe Edition sämtlicher dem unbekannten englischen Mystiker zugesprochenen Werke hrsg. v. P. Hogson, "The Cloud of Unknowing" und "The Book of Privy Counselling", 1944

dest du nichts als eine Finsternis, wie eine Wolke des Nichtwissens, und du weißt nicht, was es ist, außer daß in deinem Willen ein von allen entblößtes Streben nach Gott ist ...[22] "Worin besteht dann ... diese Mühe? Sicherlich darin, daß due das Gedenken an alle Geschöpfe hinabtrittst, die Gott je schuf, und es unter der schon erwähnten Wolke des Vergessens niederhältst. Darin besteht die ganze Mühe. Und das ist die ganze Arbeit, die der Mensch mit Hilfe der Gnade leistet".[23]

Andererseits sind die Unterschiede zwischen den Modalitäten der mystischen Annäherung bei NORRIS und dem anonymen Verfasser der "Wolke des Nichtwissens" unübersehbar. Während der Mystiker zum Beispiel von der "Ertötung des Fühlens des eigenen Seins"[24] spricht, bewertet NORRIS die Selbstliebe als wohlwollende Liebe und rechtfertigt die als Begehren und Streben nach dem Glück aufgefaßte Liebe zu Gott mit einer manchmal hedonistisch anmutenden Argumentation.

---

22) The Cloud H 16/3-26/12; M III 11-12 St 22-23 und 31

23) Ebenda H 61/22; M XXXVI 73; ST 61 (von D. KNOWLES zitiert in: Englische Mystik, London 1961, Deutsche Ausgabe Patmos-Verlag, Düsseldorf 1967 (82, 83, 85)

24) von D. KNOWLES, Englische Mystik, 86, zitiert

5. Menschliche Vervollkommnung durch Ungeteiltheit der fundamentalen Liebe

Nachdem er das Sich-Verbergen Gottes als Folge des paradoxen Geratens des Menschen in die Abhängigkeit von falsch interpretierten Sinneseindrücken erwähnt hat, schildert NORRIS eine ideelle Situation, in der wir durch eine adäquate Erkenntnis der Wirklichkeit unsere absolute Abhängigkeit Gott gegenüber (sowohl seinsmäßig als auch in Hinblick auf die Ermöglichung jeder Form von Denken, Lust und Vervollkommnung) einsehen könnten. Dabei würden wir auch der totalen Unfähigkeit und Wunwirksamkeit der Geschöpfe in bezug auf unsere Seele bewu+t sein und die ganze Kreatur aus unserer Begehrungsliebe ausschließen. Wie schon gezeigt, sind für NORRIS die Geschöpfe in ihrer Gegenüberstellung gegen Gott nur völlig untätige Elemente, blosse "Nullzeichen" (S. 53). Wären wir nur dessen bewußt, würden wir uns verpflichtet fühlen, Gott so zu lieben, wie er sich selbst liebt[25]. Ein solcher, für uns durch einen von der Vernunft geleiteten Erkenntnissprung erreichbarer Zustand ist bei den Engeln und Heiligen durch die Gottesschau gegeben. In ihr zeigt sich unmißverständlich der wahre Ursprung des Guten und des Glücks. Worüber hier philosophisch argumentiert wurde, ist nach NORRIS Überzeugung für die himmlischen Wesen unmittelbare Gewißheit, so daß sich ihre ganze Liebe von den Geschöpfen

---

25) Das heißt, wenn nicht mit derselben uns unerreichbaren Unendlichkeit, so doch mit derselben Ungeteiltheit

abwendet und ausschließlich auf Gott ausrichtet, indem er für sie "alles in allem sein kann. Das ist das Maß der Liebe im Himmel und das sollte das Maß der Liebe auf der Erde sein". (S. 54).

Die Liebe ist "die größte Zuneigung", die Gott unserem Wesen eingeprägt hat, um uns zu sich zu bringen. Unsere Vervollkommnung hängt von der Ungeteiltheit der Liebe zu Gott ab.

DRITTES KAPITEL

Leterrs Concerning the Love of God, between the Author of the Proposal to the Ladies and Mr. JOHN NORRIS; London 1695 (200 SS)[1]

A. Biographische und historische Bemerkungen (MARY ASTELL)

JOHN NORRIS war der Ansicht, mit dem "Discourse concerning the Measure of Divine Love" eine lückenlose Begründung der Verpflichtung der Ausschließlichkeit der Begehrungsliebe zu Gott angeboten zu haben. Diese Abhandlung stellt tatsächlich die Vollendung seiner Philosophie der Liebe dar. Sie wurde zum eigentlichen Anlaß der Auseinandersetzung, über die wir in Folgendem referieren werden. Wir müssen jedoch zuerst über eine bejahende (jedoch nicht unkritische) Rezeption der NORRIS'schen Theorie durch MARY ASTELL und über den damit verbundenen philosophischen Briefwechsel berichten.

MARY ASTELL wurde 1668 in Newcastle-on-Tyne als Tochter eines Kaufmannes geboren, und starb am 24.5.1731 in London. Sie wurde von einem verwandten Geistlichen erzogen, der ihr Kenntnisse in Italienisch, Französisch, Mathematik, Logik und Philosophie beibrachte. Seit ungefähr 1688 lebte MARY ASTELL in London. Dort dürfte sie "gründlich und

---

1) Der Briefwechsel zwischen MARY ASTELL und JOHN NORRIS begann 1693 auf Initiative des letzteren und dauerte bis zum 21. September 1694; er bestand aus elf Briefen (sechs von MARY ASTELL und fünf von NORRIS). Der Anhang der Veröffentlichung enthält noch zwei später verfaßte Briefe.

und fortlaufend über Geschichte, Philosophie, Theologie und Politik gelesen haben, und zwar analytisch-kritisch und mit robustem, unabhängigen Urteilsvermögen, da sie mit siebenundzwanzig gut vorbereitet war, für die Ära der Kontroversen, in die sie eintrat. Schon in ihrem ersten veröffentlichten Werk war ihr Stil gereift genug, um einen disziplinierten Geist zu beweisen[2].

1694 erschien das erste Buch von MARY ASTELL mit dem Titel "A Serious Proposal To the Ladies For the Advancement of their Time and greatest Interest". Der zweite Teil wurde 1697 veröffentlicht, gefolgt von weiteren Ausgaben. MARY ASTELL, die von FLORENCE M. SMITH als eine Pionierin der Idee der Frauenerziehung im siebzehnten Jahrhundert beschrieben wird, befürwortete die Gründung "eines Klosters oder, wenn Sie wollen, nennen wir es ein Ort der religiösen Zurückgezogenheit"[4]. Diese Erziehungsanstalt war von MARY ASTELL nicht nur als spiritueller Zufluchtsort, sondern auch als Institution und Vorbildung einer geistigen Disziplin verstanden. Keine von den daran teinehmenden Frauen hätte unwiderrufliche Gelübde machen müssen, sondern jederzeit dieses pädagogische Laienmonasterium verlassen können. Andererseits hätte man sich in dieser

---

2) MYRA REYNOLDS, "The learned Lady in England 1650-1760", Boston and New York, 1920, 297

3) FLORENCE SMITH, "MARY ASTELL", New York, Columbia University Press 1916

4) A serious Proposal To the Ladies, 60

Kloster-Schule streng nach den Prinzipien der anglikanischen Kirche gerichtet, man hätte täglich Gottesdienste gehalten und an allen Sonn- und Feiertagen das heilige Abendmahl eingenommen. Die gründliche Predigt- und Religionsunterrichtstätigkeit sollte von moralischer und intellektueller Ausbildung begleitet werden, weil "Unwissenheit und eine zu eingeschränkte Erziehung der Grund der Untugend sind"[5].

Nachdem sie im ersten Teil an die Frauen appeliert hatte, durch intellektuelle und moralische Tätigkeit die ihnen gegenüber in der Gesellschaft existierenden Vorurteile zu bekämpfen, konzentrierte sich MARY ASTELL in dem zweiten Teil ihres Buches auf die Erziehung und Entwicklung eines kritischen und unabhängigen Urteilsvermögens. Es werden Orientierungen für eine Denkmethode gegeben, die in sechs von DESCARTES abgeleiteten Regeln[6] bestehen. Das letzte Kapitel ist der Führung des Willens gewidmet, wo wir wieder auf Cartesische Elemente stoßen[7].

Dieser christlich-platonisch-cartesische und feministische Erziehungsvorschlag scheint am Anfang ein gutes Echo gehabt zu haben, besonders in den aristokratischen Kreisen, zu denen MARY ASTELL trotz ihrer bürgerlichen Abstammung

---

5) Von F.J. POWICKE zitiert in: "A Dissertation on JOHN NORRIS of Bermerton", London 1894

6) DESCARTES, Regulae ad directionem ingenii, 1701

7) Siehe FLORENCE SMITH, "MARY ASTELL", New York 1916, S. 56, 59

ein gutes Verhältnis hatte. Lady ELIZABETH HASTINGS (1682-1739) hatte die Absicht, zehntausend Pfund dafür zu spenden, aber der Bischof BURNET brachte sie davon ab, wie es scheint mit der Begründung, daß die Verwirklichung eines solchen Vorschlages in England den Weg zur Wiedereinführung von "papistischen Mönchsorden" ebnen würde. Das Projekt scheiterte und MARY ASTELL wurde zur Zielscheibe verschiedener, meist satirischer Angriffe. Der bekannteste von ihnen konkretisierte sich in einem von JONATHAN SWIFT (1667-1745) in der Zeitschrift "The Tatler"[8] in grobianisch-satirischem Stil geschilderten Bild einer "Madonella". SWIFTS Angriff erschien unmittelbar nach einem religiösen Pamphlet von MARY ASTELL "Bart'lemy Fair or an Enquiry after Wit"... 1709, in dem sie Stellung zu dem Essay von Lord SHAFTSBURY, "Letter Concerning Enthusiasm" 1708 nahm. Sie kannte den tatsächlichen Verfasser nicht, griff aber im Allgemeinen die Schriftsteller an, die deistisch-rationalistische und libertine Auffassungen verbreiteten und, indem sie nach ihrer Ansicht Gott leugneten, auch die Grundlagen des Staates und der Religion in Frage stellten. Der "Letter Concerning Enthusiasm" wurde damals irrtümlicher Weise JONATHAN SWIFT zugeschrieben.

---

8) Nr. 32, 63, 1709

MARY ASTELL hat diesen Irrtum geteilt, und dabei irreligiöse Tendenzen darin festzustellen geglaubt. Mit den deistischen Tendenzen und dem religiösen Skeptizismus hat sich MARY ASTELL wiederholt in ihren zahlreichen Schriften[9] und besonders in ihrem Hauptwerk, "The Christian Religion as Profess'd by a daughter of the Church of England", London 1705, befaßt.

Über die religiöse Freiheit und die damit verbundenen politischen Fragen hat sich MARY ASTELL unter anderem auch mit DANIEL DEFOE (1660-1731) auseinandergesetzt[10]. Derselbe DEFOE hatte bereits 1697 - zur selben Zeit erschien auch der zweite Teil der pädagogischen Abhandlung MARY ASTELLS - ein Erziehungsprojekt[11] veröffentlicht, in welchem er sich auch auf den frauenerzieherischen Vorschlag von MARY ASTELL bezog.

MARY ASTELL war eine jener religiös und intelektuell begabten europäischen Frauen des siebzehnten Jahrhunderts, die durch akute Sensibilität zu Schnittpunkten der Auseinandersetzung unter noch offenen kulturellen Grundoptionen in dieser Übergangsperiode wurden - vor der mehr oder weniger einseitigen Stabilisierung im Geist der Aufklärung.

---

9) Erzieherische, politische, und religiöse Abhandlungen und Pamphlete

10) "Moderation Truly Stated", 1704; "A Fair Way with the Dissenters and their Patrons", 1704

11) "Essay upon Projects"

Diese gleichzeitig von mystischen und rationalphilosophischen Tendenzen, von erzieherischem Feminismus und kirchlichem wie königstreuem Konservatismus, von politischem Kampfgeist und asketischem Willen geprägte Persönlichkeit ist die erste Teilnehmerin an dem Disput um die von JOHN NORRIS in seiner Schrift "A Discouse concerning The Measure of Divine Love, dargestellte Theorie der Liebe. Ihr Beitrag erfolgte in Form eines Briefwechsels mit dem Autor, veröffentlicht unter dem Titel "Letters Concerning the Love of God, between the Author of the Proposal to the Ladies and Mr. JOHN NORRIS".

B. Voraussetzungen

1. Die Theorie der Unteilbarkeit der Liebe zu Gott: keine Exzentrizität

Im Vorwort der Veröffentlichung des Briefwechsels geht NORRIS davon aus, daß es weit ergiebiger für das Denken wie für die Praxis ist, über die Liebe zu Gott als über das Wesen Gottes zu meditieren und zu schreiben. Denn die menschliche Veranlagung impliziert den Vorrang des Willens

vor dem Verstand, so daß unsere Gottesidee trotz aller spekulativen Anstrengungen dunkel und ohnmächtig bleibt, während unsere Liebe zu Gott "hell und seraphisch" sein könne[12, 13]. Gottesliebe ist die beste Form der Kontemplation und der Praxis zugleich. Sie ist deshalb auch der geeignete Weg zur Selbstvervollkommnung und eine Vorbereitung schon in diesem Leben für die größere Nähe Gottes, denn der Himmel ist nichts anderes als der Zustand höchst erfüllter Liebe. Die Liebe ist also das Prinzip der Steigerung und Veredelung aller Tugenden. Sie kann die Mängel aller menschlichen Tätigkeiten kompensieren, doch könnte keine Tugend sie ersetzen.

Nur durch sie ist die Vereinigung mit Gott schon in diesem Leben möglich. "Durch den Glauben leben wir auf Gott hin, durch den Gehorsam leben wir für ihn, aber allein durch die Liebe leben wir in ihm"[14]. NORRIS zitiert "Abregé de la Morale des Epitres, von Port Royal", über die Nichtigkeit eines Lebens, das nicht von der Liebe zu Gott erfüllt ist. Andererseits ist die Liebe zu Gott von Geheimnissen durchdrungen. Selbst die reinsten und erkennt-

---

12) Und wenn die Gottesidee noch an Klarheit gewinnt, geschieht das nicht durch zusätzliche Anstrengung des Verstandes, sondern durch eine erhöhte Liebe

13) Eine umgekehrte Auffassung kann man bei FRANZ von SALES finden, der behauptet, daß es leichter ist, "mit dem Verstand zu erkennen, wie liebenswert Gott ist, als Ihn mit dem Willen tatsächlich zu lieben, denn die Sünde hat weit mehr den Willen geschwächt, als sie den Verstand verdunkelt hat" (FRANZ von SALES, "Über die Gottesliebe", Benzinger Verlag, 1978, ausgewählt und frei übersetzt von Elisabeth Nikrin, S. 52)

14) 1. Vorwort, S. 4

nismäßig begabtesten Menschen können schwer das Geheimnis der Liebe zu Gott begreifen und selbst wenn sie es begriffen haben, bleibt jedoch immer die große Schwierigkeit, sie auch anderen verständlich zu machen. Praxis und Erfahrung können hier mehr als die bloße Reflexion erreichen. Die Tiefe dieses unerschöpflichen Geheimnisses begegnet uns in der Liebe Gottes zu seiner Schöpfung wie auch in unserer Liebe zu Gott.

Denjenigen, die geneigt sind, zu denken, daß die von ihm dargelegten Maßstäbe der Liebe seien viel zu hoch, entgegnet NORRIS, daß es sich hier um Liebe all dessen handelt, was uneingeschränkt vollkommen, liebenswert, begehrenswert, kurzum "wirklich ist". "Kann das unendlich Gute zuviel geliebt werden, oder kann irgendein Grad von Liebe zu hoch sein gegenüber demjenigen, der unendlich liebenswert ist und sich selbst unendlich liebt?"15 Unser Gewissen warnt uns immer wieder vor einer Teilung unseres Liebesvermögens zwischen Geschöpfen und Schöpfer. "Kann man Gott zuviel und die Geschöpfe zu wenig lieben?"

NORRIS behauptet uneingeschränkt die Notwendigkeit der vollständigen und ausschließlichen Liebe zu Gott. Als ungerechtfertigt lehnt er die Vorstellung ab, daß diese Position eine Seltenheit, wenn nicht sogar eine Sonderheit, gegenüber der Tradition und der Gegenwart bedeutet. Im Gegenteil: es ist nicht schwer, in den Frömmigkeitsschriften Formulierungen zu finden, die diese Auffassung unterstützen. NORRIS zählt eine Reihe von Beispielen auf: die religiösen Traktate von AUGUSTINUS, die mystischen Schriften von THERESIA VON AVILA, die Schriften von Kardinal BONA, THOMAS A KEMPIS, CORNEILLE usw.

---

15) 1. Vorwort, S. 7

NORRIS unterstreicht, daß die Idee der Ausschließlichkeit der Liebe zu Gott keineswegs ungewöhnlich ist. Seine Aufgabe sieht NORRIS nur darin, diese Konzeption nach klaren und deutlichen Prinzipien gemäß der Natur der Sache darzustellen. Dadurch ist die Wahrheitsfrage noch nicht entschieden, die Möglichkeit des Widersinnes aber wenigstens ausgeschlossen und das letzte Urteil der Vernunft überlassen.

2. Liebe zu Gott in der geistesgeschichtlichen Situation

In einem dem Vorwort beigefügten Brief an MARY ASTELL kann man unter den üblichen Galanterien der Epoche auch einige allgemeine Betrachtungen des Verfassers finden: 1. Die Epoche charakterisiert sich einerseits durch einen gewaltigen Aufstieg des Wissens und der Bildung[16] andererseits durch das Niedersinken der Liebe und insbesondere der Liebe zu Gott. NORRIS wiederholt die in "The Regulation of Love" schon vertretene These, daß eine Mangelhaftigkeit im Bereich der Gotteserkenntnis in einem kleineren Ausmaß negative Folgen haben würde als ein Fehlen der Liebe zu Gott, weil die geistigen Fähigkeiten, die von dem Willen angesprochen werden, weitreichender sind als diejenigen, die vom Verstand herrühren. 2. Mit dem Absinken der Liebe zu Gott geschieht parallel eine Stei-

---

16) "A very bright and universal Light", Vorwort 19

gerung der Begierde, der Habsucht, des Ehrgeizes, der sinnlichen Liebe und der Liebe zur Kreatur überhaupt[17]. 3. Diese oben beschriebene Situation stachelt die Gott Liebenden auf, für die Wiederherstellung der richtigen Hierarchie der Liebe einzutreten. 4. Eine solche Haltung ergibt sich aus der Natur der Liebe zu Gott selbst, welche im Unterschied zu der Liebe zur Kreatur die Schranken der Eifersucht nicht kennt, sondern alle Menschen mitbeteiligen möchte.

Diese Beschreibung der geistesgeschichtlichen Situation, ausgehend von der Idee einer gegebenen Verschränkung zwischen fortschreitenden naturwissenschaftlichen Kenntnissen und entsprechender Erziehung - Ausbildung einerseits und der Schwächung sowohl des Verständnisses als auch der Praxis der Liebe zu Gott andererseits - will zugleich eine Kritik dieser Entwicklung und eine praktische Rechtfertigung der eigenen Theorie der gottzentrierten Liebe sein[18]. Die in der Charakterisierung der aufsteigenden Mentalität genannte Komponente ("a very bright and universal Light") weist auf ein Anfangsstadium der Aufklärerischen Entwicklung hin, die sich in England früher als in Frankreich abzeichnete. Eine rationale Theologie wurde dort schon im 17. Jahrhundert

---

17) Es besteht also eine eigentümliche Störung der fundamentalen Ordnung der Liebe. Alles wird geliebt und gerade das einzige, das den Liebesdurst stillen könnte, wird vergessen.

18) Konkrete moralische und soziale Folgen der Schwächung der Liebe zu Gott werden erwähnt.

von EDUARD HERBERT, Lord of CHERBURY, vorweggenommen und in der Philosophie durch die platonische Schule von Cambridge vertreten.[19] Rückblickend vergegenwärtigend und aufhebend konnte HEGEL Anfang des neunzehnten Jahrhunderts sagen: "Je mehr sich die Erkenntnis der endlichen Dinge ausgebreitet hat, indem die Ausdehnung der Wissenschaften fast grenzenlos geworden ist, und alle Gebiete des Wissens zum Unübersehbaren erweitert sind, umsomehr hat sich der Kreis des Wissens von Gott verengt. Es hat eine Zeit gegeben, wo alles Wissen Wissenschaft von Gott gewesen ist. Unsere Zeit hat dagegen das Ausgezeichnete von allem und jedem, von einer unendlichen Menge von Gegenständen zu wissen, nur nichts von Gott".[20]

B. Einige Einwände bei grundsätzlicher Übereinstimmung

1. Erster Einwand nicht gegen die Ausschließlichkeit, sondern gegen die Begründung der Liebe zu Gott

1. Brief (MARRY ASTELL AN NORRIS)

MARY ASTELL pflichtet der von NORRIS vertretenen These bei, daß Gott die einzige reelle Ursache unserer Sinnesempfindungen sowie auch nicht nur Hauptgegenstand, sondern einziger Ge-

---

19) WHICHCOTE, 1609-1683; JOHN SMITH, 1618-1658; CUDWORTH 1617-1689

20) "Vorlesungen über die Philosophie der Religion", I. Suhrkamp Verlag, 16. Band, Frankfurt 1969

genstand unserer Liebe sein sollte. Die Begründung der Ausschließlichkeit der Gottesliebe dadurch, daß Gott die einzige Ursache unserer Lust ist, scheint ihr aber weniger einleuchtend. Wenn wir nur das Liebenswerte lieben dürfen, das heißt, dasjenige, was für uns gut ist, und andererseits von NORRIS behauptet wird, daß nur dasjenige gut für uns sei, welches unsere Lust verursacht, dann stellt sich die Frage, wie man den Schmerz und das Leiden im Zusammenhang mit der Liebe zu Gott interpretieren könnte. Ist das Gute immer nur mit Lust verknüpft, dann ist der Schmerz kein Gutes, kein Liebenswertes, er darf also nicht zum Objekt unserer Liebe werden. Wenn der Urheber aller Weisen der Lust, die wir empfinden, gerade wegen dieser Urheberschaft als der einzige Gegenstand unserer Liebe gilt, wird man entsprechend den Urheber unserer Schmerzen unmöglich als Gegenstand unserer Liebe betrachten können. NORRIS hatte aber behauptet, daß Gott die Ursache all unserer Sinnesempfindungen und Wahrnehmungen sei. Dementsprechend könnte man daraus folgern, daß diese universelle Ursache aller Empfindungen zugleich Gegenstand unserer Liebe und unserer Abneigung ist. Die zwei Prinzipien: 1. Gott, ist die reelle Ursache aller Empfindungen (angenehmer und schmerzlicher) 2. Gott ist der einzige Gegenstand unserer Liebe, werden auch von MARY ASTELL bejaht, nur daß sie die Möglichkeit einiger Konsequenzen sieht, die ihrer Ansicht nach von NORRIS vielleicht nicht genug berücksichtigt wurden: Entweder ist die göttliche Urheberschaft

all unsere Lust und eigentlich-wahre Grund des Gebotes der Liebe zu Gott oder (bei Beibehaltung der These, daß nichts zum Gegenstand unserer Liebe werden darf, was uns nicht Gutes tut) gibt es noch etwas, das uns Gutes tut, ohne uns dabei Lust zu verursachen. Die eigenliche Ursache all unserer Sinnesempfindungen, sei es Lust oder Schmerz, ist der einzige Gegenstand unserer Liebe. Andererseits ist liebenswert nur etwas, das uns Gutes tut. Es ergibt sich der Schluß, daß auch die Verursachung des Schmerzes zu unserem Guten geschieht. Man kann nicht uneingeschränkt die Verknüpfung zwischen dem (ontologisch verstandenen) Guten und dem Lustprinzip behaupten.

2. Zwei Willen Gottes

2. Brief (NORRIS' Antwort)

a) Absolutes und relatives (Gottes-)Gutsein

Der erste NORRIS'sche Schritt zur Beantwortung des Einwandes von MARY ASTELL besteht aus einer prinzpiellen Klärung: das formale Objekt unserer Liebe ist nicht das absolute, sondern das relative Gute.

Wir lieben etwas nicht wegen seines Gutseins an sich, sondern inwiefern es gut ist für uns. Gott wird also nicht

in seinem absoluten Gutsein zum Gegenstand unserer Liebe, sondern indem er unser Gut ist. Es wird damit nicht bestritten, daß die absolute Gutheit Gottes ebenfalls Gegenstand unserer Liebe ist, aber nicht in ihrer Vollkommenheit an sich, sondern so, wie sie uns glücklich macht, sei es in der Kontemplation, sei es in dem Genuß des Weens der Güte. "So daß die absolute Vollkommenheit Gottes zuerst auf uns bezogen werden muß, bevor sie zum Gegenstand unserer Liebe werden kann". NORRIS bezieht sich auf MALEBRANCHE[21], der gezeigt hat, daß die Gottesidee als solche eine unendliche Wirkung oder Vollkommenheit impliziert, die in uns eine unbegrenzte Hochschätzung hervorruft, nicht aber mit Notwendigkeit unendliche Anbetung, Furcht und Liebe. Bloß als Inbegriff aller Vollendung und ohne jeglichen Bezug auf uns betrachtet, bewirkt der Gottesgedanke keine Bewegung der Seele auf das Gute als die Ursache ihres Glücks hin. NORRIS sagt, daß er geneigt ist, anzunehmen, daß die uneingeschränkte Hochschützung, die mit Notwendigkeit einem unendlich-vollkommenen Wesen zukommt, sich als eine Art von "spekulativer Pflicht"[22] ergibt, deren kein Vernunftwesen sich entziehen kann; es ist ein einfaches Urteil, das eine zwingende Evidenz hat.

---

21) MALEBRANCHE, Traité de Morale, 1683 (S.8)

22) Vergleiche dazu MALEBRANCHE: "Rien n'est plus clair, que l'être infinement parfait doit être infinement estimé. Il n'y a point d'esprit qui puisse refuser a Dieu ce devoir speculative: car ce devoir ne consiste que dans un simple jugement qu'on ne peut suspendre quand l'evidence est entière." MALEBRANCHE, Conversations chretiennes; Oeuvres, 4. Band, hrsg. von André Robinet, Paris 1959, S. 202

Das gilt sogar für diejenigen, die keine Religion haben oder die göttliche Vorsehung leugnen. Aber sie können jedoch trotz des Gewahrwerdens des Begriffes einer göttlichen Vollkommenheit und der damit verbundenen spekulativen Einsicht in ihren Wert an sich, Gott selbst gegenüber gleichgültig sein. Er bleibt für sie ein fremdes und vollkommenes Wesen, nichtsdestoweniger gleichgültig gegenüber menschlicher Geschichte und weit davon entfernt, "die wahre und unmittelbare Ursache all des Guten, dessen wir uns erfreuen" (S.9), zu sein. Sie betrachten ihn nicht als ihr Gutes und sind deshalb nicht geneigt, ihn zu lieben. Aus diesem Grund gilt für sie nur die Bewegungskraft ihrer Leidenschaften.

Diese Argumentation will einsichtig machen, daß erstens das Gebot der Liebe zu Gott von der göttlichen Güte in ihrem Bezogensein auf uns[23] herrührt und sich ableiten läßt, und zweitens, daß Gott allein der Ursprung dessen ist, was gut für uns ist und deshalb den einzigen Gegenstand unserer LIebe darstellt. Diese Ausschließlichkeit der Liebe zu Gott wird von NORRIS mit der Verursachung all unserer Lustempfindungen ausschließlich durch Gott begründet. Die Verknüpfung zwischen der Verursachung aller Arten der Lust und der Freude überhaupt einerseits und der Verpflichtung der ungeteilten Liebe zu Gott an-

---

23) Nicht von dem absoluten Gutsein Gottes als solchem

dererseits, die hedonistisch anmutet, ist für NORRIS ein evidentes Urteil, das die logische Kohärenz des biblischen Gebots der Liebe zu Gott ausdrückt. Der Umstand, daß man nicht in der Lage ist, alle Einwände, die gegen ein solches klares und evidentes Urteil erhoben werden, restlos zu widerlegen, ist nach ihm noch kein Grund, die darin enthaltene Wahrheit aufzugeben. Es stellt sich für NORRIS die Frage, ob die Einwände MARY ASTELLS schon zu dieser Kategorie der nur vorläufig unlösbaren Schwierigkeiten hinsichtlich sonst evidenter Urteile gehören.

Die Antwort NORRIS im ersten Anlauf ist, daß in der Tat Gott nicht der Gegenstand unserer Liebe ist, insofern er das Leiden verursacht, denn Verursachung von Leiden kann kein Grund der Liebe sein. NORRIS sieht auch die zweite Stufe der Negation, die von der kritischen Frage von MARY ASTELL her möglich wird. Könnte man nicht, indem man bei der Argumentation von NORRIS bleibt, einen weiteren Schritt machen und nicht nur demonstrieren, daß Gott nicht wegen der Verursachung aller Empfindungen einschließlich des Schmerzes geliebt wird, sondern auch behaupten, daß er überhaupt nicht geliebt werden kann, weil er Urheber nicht nur der Lust, sondern auch des Schmerzes ist? Eine Antwort versucht NORRIS nicht dadurch, daß er die These des göttlichen Ursprungs aller Empfindungen einschränkt. Wenn Gott das Leiden in jeglicher Hinsicht auf dieselbe Weise wie die Lust verursachen würde, wäre das in der Tat ein Argument gegen die Liebe zu Gott, so wie die Verursachung der Lust ein Argument für die Liebe zu Gott ist. Es besteht jedoch ein wesentlicher Unterschied zwischen Lust und Leid im Verhältnis zu ihrer gemeinsamen göttlichen Ursache. Die Lust ist eine unmittelbare und substanzielle, während der Schmerz eine nur indirekte und aktuelle Wirkung Gottes ist. Die Verursachung der Lust bei den Wesen, welche durch ihre Teilhabe an der göttlichen Ordnung in der Lage sind, sie zu empfinden, ergibt sich aus der Natur Gottes selbst. Lust ist in diesem Sinn der vielfältig gestaltete Modus des Empfanges der göttlichen Vollkommenheit seitens des Geschöpfes. Wenn dieselbe göttliche Vollkommenheit bei dem Menschen Schmerz zur Folge haben kann, geschieht es nur indirekt und zufällig, wegen einer negativen Haltung gegenüber dem unumschränkt

Guten. Sodann bekommt der Schmerz nicht nur von der Natur Gottes, sondern auch vom Willen Gottes her einen sekundären Charakter.

b) Verhältnis Schmerz - Sünde

Die ursprüngliche Absicht der Schöpfung war das Glück aller Geschöpfe; das Unglück entsteht nur durch einen späteren Willen. Gott ist die Ursache der Lust, gerade weil sie seinem Ziel, das heißt, dem Glück aller Geschöpfe entspricht. Wenn Gott jedoch Schmerz verursacht, so geschieht es nicht als Ausdruck seiner inneren Natur, sondern als Manifestation seines zweiten Willens und nicht als Zweck in sich, sondern insofern der Schmerz notwendig für die Bewahrung einer Ordnung der göttlichen Gerechtigkeit ist. Der Schmerz entstand als Folge der Sünde. Gott "will für uns als Geschöpfe die Lust und nur als Sünder den Schmerz" (S.13). Bei der Einschätzung unserer Pflichten Gott gegenüber müssen wir von einer richtigen Beurteilung seines Willens in bezug auf uns als seine Geschöpfe nicht als durch eigene Initiative unter der Schuld Stehende ausgehen.

Wenn Gott Menschen ursprünglich für das Elend bestimmt hätte, so wie die Prädestinationslehre es behauptet, hätte man Gott schwerlich als den eigentlichen Gegenstand und um so weniger als den einzigen Gegenstand unserer Liebe betrachten können (wenigstens vom Standpunkt der im vorhinein Verdammten her gesehen, das ist für NORRIS ein indirekter Beweis der Unwahrheit der "merkwürdigen Hypothese" der Prädestinationslehre.).

Der zweite Einwand MARY ASTELLS war, daß wenn Lust und Schmerz von derselben Ursache herrühren, die gemeinsame Ursache unserer entgegengesetzten Empfindungen zugleich zum Gegenstand der Liebe und der Abneigung wird. NORRIS entgegnet mit der schon erwähnten Unterscheidung zwischen dem ursprünglichen und dem zweiten, erst durch die Sünde aktuell gewordenen Willen Gottes. Das erst nach dem Sündenfall aus Gründen der göttlichen Ordnung und Gerechtigkeit entstandene Leiden sollte bei uns jedoch nicht Abneigung gegen Gott, sondern Furcht vor ihm hervorrufen. Gott wäre kein vollkommenes Wesen, wenn er nicht auf diese Weise seine Gerechtigkeit gezeigt hätte, das heißt, er wäre weniger liebenswert[24].

MARY ASTELL hatte ihren Einwand auch unter einem anderen Gesichtspunkt formuliert. Wenn Gott die Ursache aller Lust und allen Leidens ist, müßte man daraus schließen, daß entweder die Verursachung der Lust nicht der eigentliche Grund unserer Liebe zu Gott ist oder, daß uns das Gute auch anders als von Lust begleitet teilhaftig werden kann. Der Schmerz könnte auch als das Gute betrachtet werden. NORRIS ist der Meinung, daß keine von den beiden Folgerungen angenommen sein muß. Unsere Liebe zu Gott bedeutet in der Tat eine Liebe für den Urheber aller Weisen von Lust und Schmerz, sie entsteht jedoch nicht wegen, sondern trotz der Verursachung des Schmerzes. NORRIS gibt zu, daß auch der Schmerz für uns gut sein kann, insofern er etwas Gutes bewirken könne, das das Negative des betreffenden Schmerzes überschreitet. Das geschieht aber nur indirekt. Direkt und an sich kann der Schmerz kein Gut für uns darstellen, weil wir unter seiner Aktualität nicht glücklich, sondern unglücklich sind.

---

24) Was die für immer Verdammten anbelangt, will sich NORRIS nicht mit der Frage befassen, ob ihre unüberwindliche Liebe zum Glück nicht einen entsprechenden unüberwindlichen Haß gegen den göttlichen Urheber ihres Elends veranlaßt.

Rückblickend auf den ersten Briefwechsel stellt NORRIS fest, daß der Haupteinwand seiner Korrespondentin im Grunde nicht in besonderer Weise nur seine These betrifft, sondern die These all derer, die die Liebenswertigkeit Gottes aus seinem Gut-sein für den Menschen ableiten. Gott soll geliebt werden, weil er unser Gutes oder der Urheber unseres Guten ist. NORRIS betont, daß er diese These einen Schritt weiter führt, in dem er hinzufügt, daß Gott der einzige Urheber des Guten ist und deshalb der einzige Gegenstand unserer Liebe.[25]

3. Warnung vor einer Lustinterpretation, die im Widerspruch zur göttlichen Heiligkeit stehen würde.

Der dritte Brief (MARY ASTELL an NORRIS)

MARY ASTELL ist dankbar für die vertiefte Begründung der "edlen und notwendigen Theorie, daß Gott der einzige Gegenstand unserer Liebe ist" (S. 21). Jedes der drei Prinzipien, die von NORRIS in The Measure of Divine Love dargelegt wurden, bedeutet einen hinreichenden Grund dafür: 1. Gott ist der Urheber unserer Liebe. 2. Wir sind verpflichtet, seinem Willen zu entsprechen. 3. Gott ist die Ursache un-

---

25) In einem Postskriptum führt NORRIS eine zusätzliche Überlegung aus. Wenn man von Gott als von der Ursache des Leidens spricht, bezieht man sich entweder auf das diesseitige oder auf das jenseitige Leben. Die zweite Möglichkeit überschreitet den Bereich unserer Liebespflicht in diesem Leben. Die erste Möglichkeit spricht die Art des Schmerzes an, die im Grunde heilsam auf unseren Geist wirkt und deshalb als Manifestation eines wohlwollenden Prinzips angesehen werden sollte.

serer Lust. Leider ist die entsprechende theoretische Einsicht leichter zu vermitteln als die Überzeugung, daß man sich mit dem ganzen Willen auf den Schöpfer hin konzentrieren sollte. Dies, obwohl die Seele ihre Befriedigung und ihre Ruhe nur in einer vollständigen Entschlossenheit ihrer Liebe zu Gott, in einem Sich-total-auf-Gott-Verlassen finden kann. MARY ASTELL ist weit entfernt davon, den Gedanken, daß Gott auch der Urheber unserer Schmerzen ist, als ein Hindernis für unsere Liebe zu Gott zu betrachten. Im Gegenteil, sie sieht darin einen zusätzlichen Grund für die Liebe zu Gott. "Abstrakt betrachtet" ist der Schmerz nicht gut, er kann jedoch unter Umständen gut sein und ist immer ein Gutes, wenn das die Absicht Gottes ist. Für ehrfurchtsvolle Menschen fallen Teleologie und erlebter Schmerz zusammen: Der Schmerz ist ein Gutes. Auch bei den schlechten Menschen verliert der Schmerz nicht seinen positiven Charakter, denn er stellt ein Zeichen der göttlichen Gerechtigkeit dar.

Für MARY ASTELL gilt asl "unzweifelbarer Grundsatz", daß all unser Gut ausschließlich von Gott sowie unser Übel ausnahmslos von uns selbst kommt. Wohl und Übel sind im Grunde beide gut, insofern sie Mittel der göttlichen fundamentalen Absicht sind; ihre unaufhebbare Positivität besteht darin, daß sie "die unendliche Güte" sowohl als Ursprung wie auch als Ziel haben. Beim ersten Blick schien ein Widerspruch zu bestehen zwischen dieser Position und NORRIS Behauptung, daß "nur dasjenige gut tut, was Lust verursacht". Zusätzliche Erläuterungen haben jedoch weitgehend eine Übereinstimmung gezeigt, und wenn noch einige unterschiedliche Nuancen bestehen sollten, dann eher wegen der Mehrdeutigkeit der Wörter "Lust" und "Schmerz" ("die meisten Kontroversen beziehen sich sowieso nach meiner Ansicht mehr auf Worte als auf Dinge") (S. 24).

MARY ASTELL glaubt, daß NORRIS das Wort Lust im allgemeinen für die Bezeichnung aller Empfindungen gebraucht, die angenehm und erfreulich, das heißt, wohltuend für unsere Natur sind. Das kann aber nicht gleichzeitig die Empfindungen einschließen, die sündhaft sind, weil dadurch die ganze Argumentation in einen Konflikt mit der Idee der Reinheit und Heiligkeit Gottes geraten würde. Die Gottlosen behaupten, daß auch solche Empfindungen für sie Lust bedeuten. Wir müssen zu dem Schluß kommen, daß diese Empfindungen entweder nicht von Gott verursacht wurden oder im Grunde keine reelle Lust enthalten. Etwas Sündhaftes als liebenswert zu bezeichnen wäre total absurd. NORRIS hat den Schmerz als eine unharmonische Modifikation der Seele beschrieben, als einen unangenehmen Gedanken, der durch einen äußeren, körperlichen Eindruck veranlaßt wurde. Wenn NORRIS nun behauptet, daß Gott der Urheber des Schmerzes ist, ist anzunehmen, daß er darunter die Verursachung des unangenehmen Gedankens versteht, der in der menschlichen Seele durch die göttliche Macht und den göttlichen Willen in Verbindung mit der Wirkung irgendeines äußeren Dings entsteht. MARY ASTELL denkt, daß diese Modifikation in Wirklichkeit in dem niedrigeren Teil der Seele stattfindet, wo diese Sinnesempfindungen geschehen. Es berührt also nicht direkt und mit Notwendigkeit den höheren Seelenteil, wo Erkenntnis und Wille tätig sind, und deshalb ist dieser Schmerz kein reelles Übel inbezug auf das Wesentliche im Menschen. Derjenige Schmerz, der aus einer sinnlichen Empfindung entsteht, kann also stricto

sensu nicht als ein Übel bezeichnet werden[26]. Das eigentliche Übel ist erst dasjenige Leiden, das den Willen und die Erkenntnis betrifft in dem Augenblick, in dem diese von der Ordnung und Vervollkommnung ihrer Natur abweichen und dadurch ihres eigentlichen Guten beraubt werden, also der "geistige Schmerz". Nur diese Art von Schmerz kann als wirkliches Übel betrachtet werden, weil er erstens den innerlichen, das heißt, den eigentlichen Menschen, betrifft und zweitens, weil man während eines solchen geistigen Leidens unfähig wird, glücklich zu sein; die Seele bewegt sich nicht mehr auf ihr Ziel, das heißt, auf Gott hin[27]. Das kann man aber nicht als von Gott verursacht betrachten, sondern als durch unseren eigenen Willen verursacht. Selbst wenn die Behauptung war wäre, daß Gott manchmal seine Unterstützung von uns abzieht, geschieht das nur, damit unsere Sehnsüchte und christlichen Tugenden erweckt werden. Gott verweigert niemanden seine Gnade, es sei denn, daß der Betreffende sie "wissentlich, hartnäckig und regelmäßig" abgelehnt hat. Der "geistige Schmerz", das eigentliche Übel,

---

26) ROBERT SPAEMANN zeigt, daß schon der physische Schmerz bei einer gewissen Intensität in das komplexe und mit der Problematik "der Abwesenheit fraglosen Handlungssinnes" verbundene Phänomen des Leidens übergeht, nachdem "schon auf der Ebene der Physiologie der Schmerzmechanismus nicht so eingepaßt ins Organische ist, daß der Schmerz nur so lange dauert und so intensiv wirkt, wie es seine biologische Funktion erfordert". (ROBERT SPAEMANN, "Über den Sinn des Leidens", in: "Einsprüche", Einsiedeln 1977, 177)

27) Vergl. SIMONE WEIL, "Das Unglück aber ist nicht der Schmerz. Das Unglück ist bei weitem etwas anderes als eine Erziehungsmaßnahme Gottes" ("Die Gottesliebe und das Unglück", in: "Zeugnis für das Gute", Freiburg im Breisgau, 1976, S.27)

ist die Sünde, weil sie allein "sich im direkten Widerspruch zu dem Wesen des Guten befindet" (S. 28). Nachdem Gott unmöglich als Ursache der Sünde gedacht werden kann, ergibt sich von selbst, daß er auch nicht als Urheber des geistigen Leidens bezeichnet werden darf. Die einzige derartige "Hypothese", die ihr bekannt ist, die Prädestinationslehre, empfindet MARY ASTELL als völlig absurd.

Gott ist also der Urheber des Schmerzes nur als sinnliche Empfindung, nicht aber als geistiges Leiden, das im Grunde nur durch die Sünde kommt. Deshalb kann überhaupt kein Anlaß bestehen, Gott nicht zu lieben. MARY ASTELL pflichtet andererseits der Meinung bei, daß der Mensch naturgemäß die Lust anstrebt und daß ein vollkommenes Glück die Aufhebung des Schmerzes impliziert. Unsere Welt kennt aber weder vollkommenes Glück noch vollkommenes Leid. Dementsprechend kann alles, was mehr Gutes als schlechtes enthält, als gut bezeichnet werden. Der sinnliche Schmerz ist den niedrigeren Seelenteilen unangenehm, aber insofern er von Gott als ein Anlaß für die geistige Vervollkommnung gewollt ist (und die Realisierung dieser Möglichkeit hängt von uns ab), sieht MARY ASTELL keinen Grund, ihn nicht für etwas Gutes zu halten, folglich für wünschenswert.

NORRIS' Formulierung, daß der Schmerz formal und direkt kein Gutes für uns bedeutet, wird nicht abgelehnt, aber

es wird festgehalten, daß der Schmerz Modalitäten der Freude nicht hindert, die ihn weit übertreffen. Dadurch wird der Schmerz zu "einem Medium der Lust". Der sinnliche Schmerz kann mit den höchsten Formen der Freude zusammenfallen, mit Momenten der Liebe und Kontemplation. Die größten Leiden und Entbehrungen können durch die völlige Ergebung und Unterwerfung des eigenen Willens über den göttlichen Willen durch die Selbstverleugnung um Gottes willen, durch den Gedanken, daß man für Gott leidet, eine unvergleichbare Freude, die höchste Lust veranlassen. Das schlimmste körperliche Elend, selbst der Tod kann nach MARY ASTELL nicht dem kleinsten geistigen Fortschritt standhalten. MARY ASTELL glaubt, daß es sich demonstrieren ließe, daß das "Martyrium die höchste Lust ist, deren ein vernunftbegabtes Geschöpf in dem jetzigen Zustand fähig ist, was für die Welt ein unerhörtes, seltsames Paradox ist" (S. 30)[28].

4. Gegenargumente

Der 4. Brief (NORRIS an MARY ASTELL)

NORRIS ist mit der Unterscheidung zwischen körperlichem und geistigem Schmerz einverstanden, nicht aber mit dem Versuch ihrer Begründung durch eine vermeintliche Seelenteilung. Der geistigen Freude und dem geistigen Leid einerseits und der körperlichen Lust und dem körperlichen

---

28) Als Hinweis auf mögliche Geistesverwandschaften auf der Ebene des religiösen Bewußtseins, die von der

Schmerz andererseits entsprechen zwar "sehr distinte Ideen", weil die ersteren Erkenntnis und Reflexion voraussetzen, während die letzteren der Erkenntnis vorausgehen[29]. Diese Unterschiede entstehen jedoch nicht wegen des Vorhandenseins eines höheren und niedrigeren Seelenteils. Diese ziemlich traditionelle Auffassung führt zu keinen "klaren Ideen". "Ich betrachte die Seele als eine ganz einfache und einheitliche Substanz durch und durch geistig, ohne Bestandtiele und um so mehr ohne derart so voneinander verschiedenartigen Bestandteile... die Unterscheidung zwischen verschiedenen Arten der Gefühle macht nicht eine Unterscheidung von Seelenteilen notwendig" (S. 40).

Die Seele erlebt den seelischen Schmerz nicht als Folge einer körperlichen Änderung, sondern in sich und durch sich selbst. NORRIS beanstandet auch die Konsequenz, die MARY ASTELL aus der erwähnten Seelenteilung zieht.

Warum könnte Gott nicht die Ursache sowohl des körperlichen als auch des geistigen Schmerzes sein und nicht nur des körperlichen Schmerzes allein? Auch die Behauptung, daß der körperliche Schmerz an sich kein Übel ist, widerspricht der allgemeinen Erfahrung und Reflexion, selbst wenn diese Auffassung schon von den Stoikern vertreten wurde. Der

---

28) Fortsetzung S. 128:"geschichtlichen Irreversibibilität" nicht aufgehoben werden vgl. SIMONE WEIL, ebenda, 20: "Die Märtyrer, die unter Gesängen in die Arena einzogen, wo sie von wilden Tieren zerrissen werden sollten, waren keine Unglücklichen".
Und in umgekehrter Zeitrichtung die "Aktualität" der naturalistisch-antiasketischen Theologie eines MATTHEW TINDALS (1653-1733), der sich selbst als "christlicher Deist" verstanden hat, und über den P. KONDYLIS bemerkt, daß er (in seinem Hauptwerk "Christianity as old as the Creation" - London 1730, XI, 170 ff.) im Namen des Rechtes auf das irdische Glück, "den Märtyrern des Christentums vorwirft, sie hätten ihr schweres Opfer gegen den Willen Gottes auf sich genommen!". (KONDYLIS, Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus, Stuttgart 1981, S. 374).

29) Sie beliefern erst das Denken mit dem Informationsmaterial der körperlichen Eindrücke.

Grund dieser Auffassung ist wider die These der Seelenteilung. Aber selbst wenn es so etwas wie einen niedrigeren Seelenteil gäbe, ist diese Unterscheidung angesichts der Tatsache, daß der höhere Seelenteil sich dessen bewußt und davon betroffen ist, was in dem niedrigeren Teil geschieht, irrelevant. Dadurch, daß dieselbe Seele dasjenige ist, was sowohl körperlichen als auch geistigen Schmerz empfindet, ergibt sich der Schluß, daß nicht nur der geistige, sondern auch der körperliche Schmerz ein Übel ist[30]. Dem physischen Schmerz den Charakter eines Übels abzusprechen, steht auch im Widerspruch zu der christlichen Liebe, die von uns verlangt, niemenadem körperlichen Schmerz zuzufügen.

Formal gesprochen ist der physische Schmerz ein Übel. Er kann gut werden nur unter bestimmten Umständen und als Folge der Tatsache, daß er als Mittel zur Vermeidung eines größeren Übels oder zur Erreichung eines größeren Guten dienen könnte. Gott ist die Ursache des Schmerzes im körperlichen wie auch im geistigen Bereich; die Liebe zu Gott sollte man nicht dadurch zu verteidigen versuchen, daß man die göttliche Urheberschaft auch des physischen Übels leugnet, sondern durch die Einsicht in den Unterschied der göttlichen Absicht in bezug auf Lust und Schmerz überhaupt.[31] "Und er ist deshalb weit entfernt davon, unseren Haß als Antwort zu dem in uns verursachten Schmerz zu verdienen, sondern er sollte gerade deswegen geliebt werden, denn es ist im Grunde um unserer Lust willen, daß er den Schmerz verursacht" (S. 45).

---

30) Beide widersprechen der Möglichkeit des Glücklichseins

31) Gott will unsere Lust und unser Glück direkt und in sich, den Schmerz aber nur um unseres höheren Guten Willen.

NORRIS befaßt sich auch mit den von MARY ASTELL geäusserten Bedenken in bezug auf seine Formel "nichts tut uns gut außer dem, was uns Lust verursacht". Das Leid kann formal und an sich keine Lust verursachen, aber es kann unter Umständen indirekt und als Mittel im Verhältnis zu den verschiedenen Stufen der Realisierung des Guten, also im weiteren Sinn auch zu einer späteren Lust, beitragen. MARY ASTELL wollte andererseits den von NORRIS gebrauchten Lustbegriff auf diejenigen Weisen der Lust einschränken, die als rationell oder geistig zu bezeichnen sind[32]. Der Fehler dieser Position liegt nach NORRIS in der Verkennung des eigentlichen Grundcharakters der Lust, die in sich selbst einfach gut ist. Nur durch negative Umstände kann sie in Konflikt mit dem Guten (des Einzelnen oder der Allgemeinheit) geraten.

Der Brief von MARY ASTELL enthielt noch zwei Ansichten, denen NORRIS nicht beipflichten kann: 1. Die Identifizierung von geistigem Schmerz und Sünde. 2. Die Sünde ist das einzige wahre Übel des Menschen. NORRIS legt dar, daß die Sünde eine Handlung, der geistige Schmerz dagegen ein Leiden ist. Andererseits ist der Schmerz eine reelle Modifikation unseres Geistes, während die Sünde formal gesehen, ein Mangel ist. Dazu stellt sich die Frage: "Wenn der geistige Schmerz und die Sünde dasselbe wären, wie könnte man die Sünde von ihrer Bestrafung unterscheiden? Und wie könnte man auch noch seine Sünde bereuen? Denn, wenn geistiger Schmerz und Sünde identisch wären, dann wäre die Reue über die begangene Sünde eine neue Sünde" (S. 49).

---

32) Nämlich die Lustformen, die mit dem inneren Wesen des Menschen übereinstimmen und deshalb nicht gegen die Heiligkeit Gottes als deren Verursacher verstoßen.

NORRIS ist zudem der Meinung, daß die Sünde zwar das größte, aber nicht das einzige Übel des Menschen ist. Der vierte Brief endet mit der Erläuterung seiner Formel, die von MARY ASTELL als zu "schön" für die Praxis bezeichnet wurde, nämlich, daß die Geschöpfe um unseres Guten willen gesucht, jedoch nicht als unser Gutes geliebt werden sollten.

Dafür ist eine Befreiung von dem alten Vorurteil notwendig, das besagt, daß die sinnlichen Dinge als solche diejenigen sind, die als Ursachen unserer Empfindung, auf unseren Geist wirken. Diese innere Befreiung ist nur durch eine lange und regelmäßige Meditation über den fundamentalen Unterschied zwischen Wirkursache im eigentlichen Sinn und "Okkasion" und über den reellen Anteil des Geschöpfes und des wirklichen Urhebers an dem Ursprung unserer Lust möglich. Nur auf diese Weise könnten wir zu einer "klaren Einsicht in und zu einer ständigen Erinnerung an diese große Wahrheit (den Grund aller Sittlichkeit) gelangen, daß Gott allein die wirkliche Ursache unseres Gutes ist. Wenn wir einmal völlig diese Überzeugung erreicht haben, werden wir uns nicht mehr fragen, ob er (Gott) der einzige Gegenstand unserer Liebe sein sollte oder nicht" (S. 51).

5. Keine Übereinstimmung über Sünde als das einzige Übel des Menschen

Der 5. Brief (MARY ASTELL an JOHN NORRIS)

MARY ASTELL ist ihrerseits bereit, Gott als Ursache nicht nur des körperlichen, sondern auch des geistigen Schmerzes zu betrachten, und zwar unter der Bedingung, daß in diesem Kontext der Ausdruck "geistiger Schmerz" für die Bezeichnung des Leids und Unglücks gebraucht wird. Sie gibt zu, daß es ein Irrtum war, Sünde und geistiger Schmerz als identisch darzustellen. Andererseits ist für sie die

Idee der Sünde jedoch nicht von größtem Leid und Elend zu trennen. Die Sünde ist "die Verdienstursache des ganzen Elends" und die Bestrafung der Sünde geschieht simultan mit der sündhaften Handlung. "Als ich sagte, daß der geistige Schmerz identisch mit der Sünde ist, wollte ich dadurch nichts mehr sagen als daß ein musikalisches Instrument, wäre es mit Empfindung und Denken begabt, in dem Augenblick leiden würde, in dem man unharmonische Töne auf ihm spielen würde" (S. 54). Die Gesundheit, die Vollkommenheit, die Lust, das Gute und das Glück des Geschöpfes bestehen in seiner Übereinstimmung mit dem Ziel der Schöpfung. Von der Schöpfung her ist das Ziel der menschlichen Seele die Kontemplation und Liebe Gottes. Hört sie auf, dieses Ziel zu verfolgen, dann verliert die Seele die Möglichkeit der Lust und der Vervollkommnung.

MARY ASTELL gibt ihrer "Hypothese" eine neue Formulierung. Gott ist zwar die einzige Macht, die in der Seele Schmerz und Leid verursachen kann, aber diese sind eher Formen des Unbehagens als Übel im strikten Sinn. Geistiger Schmerz und alle Weisen des Grams und Unbehagens sind von Gott als Mittel zur Erreichung des Guten bestimmt, sind also wenn nicht formal, jedoch wenigstens in der Folge Möglichkeiten zukünftiger Lust. Das eigentliche Übel des Menschen ist die Sünde (als Verderbtheit des Willens und bewußter Verstoß gegen die Vernunft), weil nur sie im absoluten Gegensatz zum

Wesen des Guten steht. Das zeigt aber, daß sie nicht von Gott bewirkt wird. Gott ist nicht der Urheber dieses eigentlichen Übels des Menschen (der Sünde), sondern die Ursache des geistigen Leids und des Unbehagens und deshalb gibt es kein Argument gegen die Liebe zu Gott und noch weniger für eine Abneigung ihm gegenüber.

NORRIS' Einwand gegen die von ihr behauptete Seelenteilung wird von MARY ASTELL akzeptiert. Die Unterscheidung zwischen einem höheren und einen niedrigeren Teil der Seele war für sie selbst "keine klare Idee" gewesen, sie entschied sich trotzdem, Gebrauch davon zu machen, weil sie sie in einer Schrift von NORRIS, "Christian Blessedness", gefunden hatte. Der einzige Meinungsunterschied zwischen ihr und JOHN NORRIS bleibt also nur in bezug auf die Frage, ob die Sünde das einzige Übel des Menschen ist.

6. Merkmale der Liebe zu Gott

MARY ASTELL beschreibt die Liebe zu Gott als die "Summe und die Substanz der Religion". Alle anderen ethischen Pflichten oder religiösen Gebote führen auf sie zurück. Jede Darlegung ihrer Grundlage wird als Ansporn für die eigene Reflexion und Vertiefung der Religiosität angesehen und erfüllt auf diese Weise die Aufgabe der Relion selbst. Wenn dieses "göttliche Prinzip" nur einmal tief empfunden und entsprechend dargestellt wäre, würde dies "mehr als alle anderen Vorschriften und mehr als tausend Mahner wirken" (S. 62).

MARY ASTELL zählt einige Eigenschaften der Liebe zu Gott auf: 1. Sie ist der beste Schutz gegen die Sünde.Die

letztere ist im Grunde eine Nicht-Übereinstimmung mit Gott; derjenige, der Gott als sein einziges Gut empfindet, kann nicht mehr gegen den Willen Gottes handeln. Deshalb sollte man Gott seine ganze Liebe schenken und den Gedanken ablehnen, daß die Geschöpfe in irgendeinem Grad unser Gutes sein können. Diese radikale Ablehnung der Liebe zur Kreatur ist notwendig aufgrund der inneren Beschaffenheit der menschlichen Liebe, die zur Leidenschaft und Unmäßigkeit neigt. 2. Die Liebe zu Gott ist die Voraussetzung der eigentlichen Lust. Das Verlangen nach etwas gehört zum Wesen der menschlichen Seele. Sie kann nicht aufhören zu lieben, aber die Geschöpfe können nicht ihre tiefsten Sehnsüchte befriedigen. Solange die Liebe sich auf dieser Ebene bewegt, ist sie unvermeidlich den konstitutiven Mängeln ihres Gegenstandes unterworfen. Dieser Gegenstand kann abwesend oder vorhanden sein und trotzdem nicht wohlwollend gegenüber dem Liebenden. Wenn der Gegenstand dieser Art von Liebe sowohl gegenwärtig als auch wohlwollend ist, zeigt sich nichtsdestoweniger der Genuß selbst als unbefriedigend. "Der Gegenstand der Liebe zu Gott ist aber im Grunde immer gegenwärtig, nur unsere eigene Unaufmerksamkeit kann ihn unserem Blick entziehen" (S.64). Diese Art der Liebe ist so unerschöpflich wie ihr Gegenstand selbst, sie bietet keine endgültige Befriedigung an, aber läßt gleichzeitig die Freude nie aufhören.
3. Durch die Gottesliebe wird also die Sünde (und damit der Schmerz und das Unbehagen) ferngehalten, die geistige Aufnahmefähigkeiten erweitert und

somit das Glück ermöglicht. 4. Die damit verbundene Freude ist stärker als alle Schwierigkeiten und Mißgeschicke unserer Existenz. Durch diese Freude, die als Antizipation des himmlischen Zustandes angesehen werden kann, sind die Gott-Liebenden befreit von der Unterdrückung ihres irdischen Schicksals. 5. Die Liebe zu Gott veranlaßt den höchsten Grad von Hingabe und Aufopferung. Nichts kann zu schwer sein für eine in Gott verliebte Seele. Wenn schon das Verlangen nach materiellen Dingen und nach sozialem Beifall in uns beträchtliche Kräfte entfesseln kann, wie groß ist dann die Steigerung aller unserer Möglichkeiten der Überwindung des Schmerzes und der Vergeistigung unseres Wesens von dem Augenblick an, in dem wir unsere Liebe auf dasjenige hin konzentrieren, welches für uns seinsmäßig das Ziel und die Vollkommenheit bedeutet. 6. Das größte Hindernis gegen die Entfaltung dieser höchsten Möglichkeiten unseres Geistes ist die Spaltung unserer Liebe zwischen Gott und dem irdischen Reichtum, Geld und Besitz ("Mammon").

C. Die gemeinsame Position gestärkt

1. Unbedingtheit und Vorzüglichkeit der Liebe zu Gott

Der 6. Brief (NORRIS an MARY ASTELL)

NORRIS begrüßt die Übereinstimmung, die zwischen ihm und MARY ASTELL erreicht wurde, besonders über das Thema Gott und die Verursachung des körperlichen und des geistigen Schmerzes wie auch über die Liebe zu Gott und Sünde. Die Bemerkung von MARY ASTELL, daß sie keine deutliche Idee von der eigentlichen Beschaffenheit ihrer eigenen Identität haben kann, entspricht der fundamentalen Tatsache, daß wir unsere Seele nicht durch eine Idee kennen, sondern nur "durch das Bewußtsein unseres inneren Gefühls" (S. 73). Wir "sehen unsere Seelen nicht in Gott" (S. 73), so wie wir unsere Körper sehen[33].

NORRIS pflichtet uneingeschränkt der These von MALEBRANCHE bei, daß die Unmöglichkeit einer klaren Idee in bezug auf die Seele durch eine göttliche Teleologie zu erklären ist. Eine reelle Kontemplation der erhabenen Schönheit unserer Seele würde in uns die für die Fortdauer des organischen Lebens notwendige Verknüpfung zwischen Seele und Körper lockern. Andererseits ist bei allem unsagbaren inneren

---

33) NORRIS zitiert MALEBRANCHE, De la Recherche de la Verité, Méditations chretiennes, 1674, 1675, 1678 und 1683

Reichtum nicht die Selbstbespiegelung, sondern die Gottesschau die eigentliche Bestimmung des Menschen. Um diese Hierarchie der Ziele nicht zu gefährden, wird dem Menschen die klare Sicht seiner Seele erst dann gegeben, nachdem er schon die Essenz Gottes angeschaut hat und dadurch nicht mehr geneigt sein kann, seine eigenen Schönheiten der göttlichen Schönheit vorzuziehen.

In Verbindung mit dem Nichtvorhandensein einer Seelenidee erwähnt NORRIS auch die Bitte von MARY ASTELL um eine Definition der Lust. Als Modifikation der Seele ist auch die Lust im Grunde unbeschreibbar und unmitteilbar. Die Erkenntnis geschieht hier nur durch eigene Erfahrung. Man könnte versuchen, den Schmerz als einen "unbehaglichen Gedanken" ("uneasie Thought") zu beschreiben, und zwar nicht mit der Absicht einer (unmöglichen) Definition, sondern um dadurch den Sachverhalt anzudeuten, daß der Schmerz eine Modifikation des Geistes und nicht des Körpers ist. Das steht nicht im Widerspruch zu NORRIS' Behauptung, daß der Schmerz dem Denken vorausgeht. In der Gleichstellung Schmerz-unbehaglicher Gedanke ist der Begriff "Denken" im weitesten Sinn verstanden gemäß der Auffassung von DESCARTES[34], so wie sie in den Principia Filosofica zu finden ist. Anders aber in der Formulierung: "Schmerz geht dem Denken voraus". Hier ist unter "Denken" ausschließlich das rationale diskursive Denken verstanden.

NORRIS will aber diese Digressionen verlassen[35], um zu dem Hauptthema dieser Briefe, der Liebe zu Gott zurückzukehren.

Laut Jesus und Paulus ist die Liebe zu Gott der Anfang und das Ende der christlichen Gebote, also das Prinzip der sittlichen Vollkommenheit überhaupt. Gott ist zugleich

---

34) "Der von mir am meisten bewunderte Philosoph"

35) "So nenne ich alle Dinge, die keine direkte Verbindung mit der Religion aufweisen" - S. 78)

Ursprung und Ziel unserer Liebe; er ist der Urheber unseres Seins, unseres Guten, unserer Lust, unseres Glücks und sogar unseres Liebesvermögens. NORRIS analysiert die beiden Aussagen Jesu über die Liebe zu Gott, nämlich daß sie das erste und daß sie das große Gebot ist. 1. Das Entstehen seines Lebens bedeutet für das Geschöpf den Anfang seiner Liebesfähigkeit und -tätigkeit. Das Verlangen nach Glück ist simultan mit dem Vermögen des Glücklichseins gegeben, es muß inhaltlich irgendeinen Gegenstand anstreben. Diesbezüglich gibt es eine unvermeidliche Alternative: entweder Gott oder die Kreatur. "Wir sind also verpflichtet, die Einigung mit Gott zu suchen, sobald wir glücklich sein wollen, das heißt, sobald wir überhaupt etwas wollen, das heißt, sobald wir sind" (S. 81). Deshalb ist die Liebe zu Gott das erste Gebot und hat Vorrang in der ethischen Hierarchie. 2. Jesus hat die Liebe zu Gott als das "große Gebot" bezeichnet. Die Bedeutung dieses Gebotes ist so groß wie die Bedeutung seines Gegenstandes selbst. Die Liebe zu Gott muß so groß sein, "daß sie nur von der Liebe Gottes zu uns übertroffen werden kann, und diese übersteigt nicht nur unsere Liebe, sondern auch unsere Erkenntnis" (S. 81). Es gibt keine räumliche Dimension, die als Analogie für die Größe dieser göttlichen Liebe dienen könnte. Das beste Symbol dafür ist das Kreuz Christi.

Zusammenfassend kann man die Bezeichnung "groß" in bezug auf das Gebot der Liebe zu Gott in mehreren Hinsichten verstehen. Das Liebesgebot ist groß:

a) durch seine unvergleichbare Bedeutung für das endgültig Glück des Menschen;
b) durch die Unbedingtheit der darin enthaltenen Verpflichtung (sie ergibt sich aus dem Verhältnis Schöpfer-Geschöpf)
c) durch die Gerechtigkeit (es entspricht der höchsten Vernunft und Gerechtigkeit, daß wir das unendlich Liebenswerte lieben).
d) durch die uneingeschränkte Ergibigkeit des Prinzips der Liebe zu Gott in bezug auf alle Bereiche des menschlichen Handelns ("die Liebe zu Gott ist ... das kostbare göttliche Elixier, das allem Verdienst und Wert gewährt und selbst unsere bescheidensten und gleichgültigsten Handlungen in Religion und Hingabe verwandelt" - S.83);
e) durch die Intensität und die Dauer der entsprechenden Freude ("so wie die Liebe die angenehmste Leidenschaft, ist die Liebe zu Gott die wohltuendste Liebe überhaupt"- S.83).

NORRIS betont, "daß derjenige, der Gott liebt, so wie er es sollte, und es im Grunde nie kann, nichts anderes mehr zu lieben braucht, so groß ist die Freude und die Lust, die er in seiner Liebe zu Gott finden wird" (S. 83)[36]. Die Liebe zu Gott ist vollkommen autark und überdauert das diesseitige Leben. Sie wird also alle "dienenden und nützlichen" (S.83) Tugenden, selbst die Hoffnung und den Glauben überdauern. In der Gegenwart Gottes verstummt das Gebet und übrig bleibt nur die Liebe und die Lobpreisung.

2. Weitere Vorzüge der Liebe zu Gott

Der 7. Brief (MARY ASTELL an NORRIS)

Auch MARY ASTELL will zurück zu einer intensiveren Diskussion des eigentlichen Themas der Liebe zu Gott. Sie findet Worte

---

36) Einige Zeilen vorher hatte NORRIS die Liebe zu Gott als ein Prinzip der Steigerung der Werthaftigkeit aller unserer Handlungen beschrieben. Jetzt wird die Ausschließlichkeit der Liebe zu Gott nicht nur (wie bekannt) mit der ethisch-metaphysischen Unmöglichkeit ihrer Teilung begründet. sondern auch erfahrungsgemäß

der scharfen Ironie für "die stumpfsinnigen Epikuräer", die nach eitlen Weisen der Lust jagen und dabei von der zuverlässigsten und tiefsten aller Freuden nichts wissen. Dabei ist die mit der Liebe zu Gott verbundene Freude selbst nach den Kriterien der maximalen Lustempfindung ein unvergleichbarer Gipfel. In ihr treffen sich höchste Nichtwiederholbarkeit des Augenblicks und ein Vorgefühl auf die Ewigkeit. Es ist eine Trunkenheit des Geistes, deren Wonne sich aber auch auf den Körper überträgt. Die dadurch entstandene Lust und Gemütsbewegung ist eine wohltuende Leidenschaft, die nichts von dem Unbehagen der Leidenschaft enthält, die innerweltliche Gegenstände verfolgen und bei denen es für uns deshalb schwer zu bestimmen ist, inwieweit sie uns mehr Gutes oder mehr Schlechtes tun. Aber obwohl diese profanen Weisen der Liebe oft im Leid enden, will MARY ASTELL "keine stoische Apathie" befürworten. Nicht diese Modalitäten der Liebe sind an sich abzulehnen, sondern deren Mißbrauch. Eine weise Orientierung an der höchsten Form der Liebe würde auch die niedrigeren Formen der Liebe in die richtige Bahn lenken und dadurch den Körper in den Dienst des Seelenaufstiegs bringen. Wo die Liebe zu Gott herrscht, können auch die anderen Formen der Liebe harmonisch sein.

---

36) Fortsetzung S. 140: in bezug auf die Intensität und den totalen Anspruch der entsprechenden Lust. Damit kein Widerspruch zwischen Liebe zu Gott als Steigerung der Werthaftigkeit aller Liebesgegenstände und Liebe zu Gott als totales In-Anspruch-Nehmen besteht, muß man festhalten, daß nach NORRIS Liebe zu Gott Begehrungsliebe ist; damit wird nur die Begehrungsliebe und nicht auch die wohlwollende Liebe gegenüber der Kreatur ausgeschlossen.

"Die göttliche Natur ist ein Feld, in welchem unsere wohltuenden Lieben ihren Spielraum in Freiheit finden können" (S. 87).

Alles hängt davon ab, ob unser Begehren sich auf Gott und nicht auf die Kreatur richtet. Gott verlangt von uns diese ungeteilte Liebe, aber nicht in seinem, sondern in unserem Interesse, weil die Geschöpfe nicht in der Lage sind, unserer Liebe zu entsprechen. "Die Grenzenlosigkeit des Begehrens ist für mich das sichere Zeichen dafür, daß es nicht für die Geschöpfe bestimmt wurde - denn was könnte innerhalb der Natur dieses Verlangen befriedigen? Nur derjenige, der auch diese Begehren schuf, kann es anreichern und befriedigen" (S. 88). Die Erlangung der verschiedenen individuellen Gegenstände unseres Verlangens kann jedoch ein fundementales Gefühl der Frustration nicht aufheben. Die Seele unserer Mitmenschen hat am "plausibelsten" Anspruch auf unsere Liebe, weil sie unter allen Geschöpfen die größte Gottesähnlichkeit aufweist, aber sie ist in demselben Maß bedürftig wie unsere Seele selbst und sie kann deshalb unser Begehren nicht befriedigen. MARY ASTELL greift zu einem anthropologischen Argument (ohne es zu versäumen, sich dafür angesichts der Bedeutung des Themas zu entschuldigen):die Scheu, der schüchterne Widerwille, den wir in dem Augenblick empfinden, in dem wir jemanden unsere Liebe erklären wollen. Diese Liebe ist nicht von niederen Absichten begleitet, aber je gößer die Reinheit

und der Edelmut derselben, desto stärker die Schwierigkeit, sich zu äußern. Die Seele zögert, ihre Armut und die Tatsache zu gestehen, daß sie ihr Glück dort sucht, wo es nicht zu finden ist. Dadurch wird nicht bestritten, daß eine verwandte Seele unserer Liebe mehr geben kann als alle anderen Geschöpfe, aber nachdem sie selbst ihr Glück anderswo als in sich selbst suchen muß, wie könnte sie unsere Sehnsüchte ganz erfüllen? Sie kann nicht ihr eigenes Gut sein, und es wäre schwer anzunehmen, daß sie unser Gut sein könnte.

HEGEL spricht von einer die echte zwichenmenschliche (zwischengeschlechtliche) Liebe begleitende Verlegenheit. Bei ihm handelt es sich jedoch um "eine Art von Widerstreit zwischen der völligen Hingebung, der einzig möglichen Vernichtung des Entgegengesetzten in der Vereinigung und der noch vorhandenen Selbstständigkeit"[37]. Hier ist also nicht - wie bei MARY ASTELL - die Rede von der Hemmung des vernunftbegabten Wesens, ein anderes Wesen zu begehren, das nicht Gott ist, sondern von dem "Zürnen der Liebe über die Individualität"[38]. "Ein reines Gemüt schämt sich der Liebe nicht, er schämt sich aber, daß diese nicht vollkommen ist, sie wirft es sich vor, daß noch eine Macht, ein Feindliches ist, das der Vollendung Hindernisse macht"[39].

---

37) HEGEL, "Entwürfe über Religion und Liebe" (1797-1798, Werke, Suhrkamp, I, Frankfurt 1971, 247

38) ebenda 247

39) ebenda 247

Bei aller großen Verschiedenheit, gibt es dennoch eine Annäherungsmöglichkeit dadurch, daß HEGEL von einem Hindernis der Vollendung der Liebe als Grund der Verlegenheit spricht. Auch MARY ASTELL sieht die Hemmung als Bewußtsein des Verrates an der Vollendung der Liebe, die bei ihr aber nur in Gott oder auf Gott hin möglich ist. Andererseits ist auch bei HEGEL die Liebe durch die Dialektik der ständigen Aufhebung der Trennung etwas der vereinigenden Vernunft Analoges, indem sie die Unsterblichkeit des Sterblichen anstrebt und sich im Absoluten wiederfindet. Die "Geschöpfe" sind auch hier zugunsten der (göttlichen) Totalität aufgehoben[40].

3. Stellung der Nächstenliebe

Im Zusammenhang mit dieser Betrachtung will MARY ASTELL auch einen der Einwände diskutieren, die gegen die Theorie der Liebe von JOHN NORRIS erhoben wurden, nämlich daß sie das erste biblische Gebot zum Nachteil des zweiten Gebotes interpretiert. Wenn die von NORRIS vertretene Interpretation der Liebe zu Gott in der Tat zu einem irrtümlichen Verständnis und einer unrichtigen Anwendung der Nächstenliebe führen würde, wäre das auch für MARY ASTELL ein Grund, diese Theorie abzulehnen. Die biblischen Gebote bilden

---

40) Als "endlich" sind sie nicht wahr

"ein genaues und schönes System der Weisheit und der Vollkommenheit" (S. 90), und jedwede Interpretation eines Teiles gegen einen anderen Teil und dadurch auch gegen die Harmonie des Ganzen kann nicht die richtige Interpretation sein.

Wenn der Mensch durch eine gewisse Auslegung des Liebesgebots nicht mehr sein ganzes Begehren auf Gott richten könnte, ohne dabei die Nächstenliebe irgendwie zu beeinträchtigen, wäre das ein Grund, die Theorie und Praxis der Liebe zu Gott nach anderen bescheideneren Ansprüchen und Maßstäben zu orientieren. Diese Notwendigkeit besteht aber nicht im Fall der NORRIS'schen Theorie der Liebe, im Rahmen derer die Liebe zu Gott, im Gegenteil, das einzig sichere Fundament für die Nächstenliebe liefert. Die entscheidende Frage ist, ob die Nächstenliebe eine Begehrungsliebe oder eine wohlwollende Liebe sein sollte. Wenn man nur den kleinsten Teil seines Begehrungsvermögens dem Mitmenschen widmet, gibt es keinen Grund, dasselbe nicht auch in bezug auf andere Kreaturen zu tun. Die Vertreter der Auffassung, daß die Nächstenliebe Begehrungsliebe ist, würden nur einen Übermaß des Begehrens, die Ausschweifungen desselben tadeln. MARY ASTELL ist jedoch der Meinung, daß jedwedes Sich-Einlassen des Begehrens auf die Geschöpfe hin die Tür für allerlei Unheil, Unglück und Bosheit in dieser Welt öffnet. Eine Begehrungsliebe in bezug auf den Mitmenschen würde in Wirklichkeit eine Zerstörung der Nächstenliebe bedeuten. Die Geschöpfe sind "endlich und nichtig" (S. 91) und können nicht das Verlangen "einer vernunftbegabten Seele"

befriedigen. Eine Vielzahl von Liebenden, "die eventuell alle dasselbe Ding begehren, das seinerseits sehr entfernt davon ist, auch nur einen von ihnen befriedigen zu können, würden sich gegenseitig in ihren Anstrebungen und Begehrungen behindern und als Folge den Frieden und das wechselseitige Wohlwollen zerstören, die unter den vernunftbegabten Wesen geschätzt sein sollten und zu welchen die Bibel uns so unbedingt verpflichtet" (S. 92). Ganz anders stellt sich die Frage in bezug auf Gott, dessen Möglichkeiten der Befriedigung unseres Glücks so unendlich sind, daß unser größtes Begehren auf keine Weise die Fülle der göttlichen Natur irgendwie mindern könnten. Deshalb ist derjenige, der seine Liebe auf Gott hin konzentriert, keiner Verführung ausgesetzt und braucht nicht gegen die wohlwollende Nächstenliebe zu verstoßen. Der Gottliebende kann sich sehr leicht von den materiellen Dingen trennen, die seinen bedürftigen Mitmenschen nötig wären. Er ist andererseits durch sein Glücksverständnis frei von Neid gegenüber den Wohlhabenden und Bevorzugten dieser Welt und versucht nicht, durch boshafte Praktiken ihren Platz einzunehmen. Was er anstrebt, ist die Teilhabe am Göttlichen.

Hier begegnen wir erneut einer zentralen Idee, die als Hauptmotiv des Platonismus das Denken sowohl von JOHN NORRIS als auch von MARY ASTELL prägt und ihr Verständnis von der Liebe zu Gott bestimmt. Dementsprechend ist die Liebe zu Gott als Selbstbewußtwerden des ursprünglichen, allgemeinen, spontanen Strebens nach dem Guten ein

konsequentes Teilhaben-Wollen am (göttlichen) Guten. Die dem Leben innewohnende und nicht thematisierte Liebesbewegung muß sich selbst und ihr eigenes Ziel (erinnernd) erkennen. Die implizierte Teilhabe am Göttlichen ist auf der Ebene des Denkens und der Handlung aufzuheben. Dies geschieht im Rahmen von MALEBRANCHE's Konzeption als Folge der "attention au Dieu" und bei NORRIS durch Bewußtmachung und Konzentrierung der spontanen Bewegung der Liebe auf das höchste Gut hin.

Durch die Teilhabe am Göttlichen ergibt sich im Menschen eine Vertiefung der Gottähnlichkeit und eine ungezwungene Nachahmung der göttlichen Großzügigkeit bis an die Grenzen seiner eigenen Fähigkeit. MARY ASTELL pflichtet also uneingeschränkt der Idee bei, daß der Mensch seine ganze Begehrungsliebe auf Gott hin richten sollte, den einzigen, der den höchsten Grad der Liebe von uns zu verlangen und zugleich zu befriedigen vermag. Um den ganzen Fragenkomplex beurteilen zu können, muß man nach ihrer Ansicht auch den Worten Christi Rechnung tragen, der von uns verlangt hat, daß wir unseren Nächsten wie uns selbst lieben und uns einander lieben sollen, wie er selbst uns geliebt hat. Daraus ergeben sich deutliche Konklusionen in bezug auf die behandelte Frage. An die These von NORRIS anknüpfend, daß die Selbstliebe wohlwollende Liebe ist, findet MARY ASTELL in den Worten Christi die Bestätigung der Auffassung, daß die wohlwollende Liebe die Form der Liebe ist, die dem biblischen Gebot der Nächstenliebe am meisten entspricht. Dasselbe

ergibt sich auch aus dem Gebot, daß wir einander lieben sollen, so wie Jesus uns geliebt hat. Man kann schwerlich behaupten, "daß der Erlöser uns mit einer Begehrungsliebe liebte; als Gott könnte er es nicht tun und als Mensch brauchte er es nicht zu tun, weil eine wohlwollende Liebe alle Ziele seiner Ankunft in dieser Welt erfüllt" (S.93). MARY ASTELL erinnert auch daran, daß die Bibel von "glücklichen Lieblingen" Jesu spricht. Man sagt uns, daß Jesus Lazarus liebte, und es wird auch von dem Jünger gesprochen, "den Jesus liebte". Diese Liebe muß aber nicht als Begehrungsliebe verstanden werden. Durch solche Beispiele der Bevorzugung in der Liebe wollte Jesus uns ein Beispiel der erhabenen Tugend der Freundschaft geben, die nach der Liebe zu Gott den absoluten Vorrang hat.

4. Exkurs über die Freundschaftsliebe

Die Freundschaftsliebe darf nicht mit Gedanken des Begehrens verbunden sein. Weder dem Frund noch der Fortsetzung der Freundschaft wäre dadurch gedient. Aus solchem an eine falsche Stelle gesetzten Begehren ergeben sich die Fehler der Freundschaft. Durch das Wissen über die Begrenztheit der menschlichen Natur sind wir geneigt, eine einmal getroffene wertvolle Person für uns allein in Anspruch zu nehmen. Das bedeutet aber eine grobe Verletzung der Freiheit dieser Person, ihre wohlwollende Liebe zu entfalten. Andererseits entsteht durch eine

solche Fixierung der Begehrungsliebe auf einen Freund die Neigung in ihm, nur die Vorzüge "zu finden oder sie uns einzubilden". Das ist wieder eine Haltung, die der wahren Freundschaft widerspricht, die bedacht sein sollte, den Freund gerade dadurch, daß sie ihn auf seine Fehler aufmerksam macht, auf dem Weg der Vervollkommnung so viel als möglich zu helfen. Auch Eifersucht und die Unruhe, die manchmal die schönsten Freundschaften stören, sind ebenfalls Folgen der Einmischung des Begehrens. Eine wirklich wohlwollende Liebe freut sich, das Gute zu tun, ohne etwas für sich zu verlangen. Eine auf dieser Art von Liebe gegründete Freundschaft kann deshalb keinen Anstoß nehmen an dem einem Dritten gezeigten Wohlwollen, sondern sieht im Gegenteil darin den Beweis der lebendigen Tugendhaftigkeit des Freundes, der mit seinem Wohlwollen nicht geizt. Eine andere negative Wirkung des Eindringens des Begehrens in den Bereich der Freundschaftsliebe ist die übermäßige Betrübnis und Trauer im Falle des Todes. Es ist das Moment des Begehrens, das uns in diesem Fall veranlaßt, mehr an unseren Verlust als an das jetzt erreichte Glück des Verstorbenen zu denken. Eine negative Folge der Begehrungs- statt der wohlwollenden Liebe in der Freundschaft ist die Abneigung, die oft der Zuneigung folgt, wenn die Freundschaft aufhört. Hier zeigt sich wieder eine Inkonsequenz der menschlichen Natur, weil man bei einer richtig verstandenen Freundschaftsliebe gerade dem von Schuld Belasteten mehr Liebe schenken würde, weil er sie mehr braucht als der Gerechte. Unsere unbeant-

wortete Freundlichkeit wäre jetzt vorzüglicher und selbstloser, da freier. Selbst wenn man hier nicht mehr von Freundschaft sprechen könnte, weil einer der Partner sie ablehnt, bleibt für den anderen die Möglichkeit einer um so reineren und erhabener schenkenden Liebe. MARY ASTELL betont, daß die wohlwollende Liebe die höchste Form der Liebe ist. Es ist für sie erstaunlich, daß die Menschen in bezug auf die anderen Geschöpfe bei der Liebe des Begehrens bleiben wollen trotz aller damit verbundenen Nachteile und Selbstvorwürfe. Amor benevolentiae ist in seiner höchsten Form der Selbstgenügsamkeit und schenkenden Haltung "die Prärogative und die Vollkommenheit der göttlichen Natur", und die Würde des Menschen verlangt, daß er nur in bezug auf die göttliche Fülle begehrt, die Geschöpfe aber nicht anders als wohlwollend liebt.

5. Zum Verhältnis zwischen den zwei Liebesgeboten

Der 8. Brief (JOHN NORRIS an MARY ASTELL)

a) Auseinandersetzung mit Régis

JOHN NORRIS freut sich, daß seine Hauptthese (der Ausschließlichkeit der Liebe zu Gott, gerechtfertigt dadurch, daß Gott "die einzig wirkliche Ursache unseres Guten ist") die kritische Prüfung seitens MARY ASTELL bestanden hat. Der Einwand, den MARY ASTELL in die Diskussion eingebracht hat, ist im Grunde die einzige ins Gewicht fallende prin-

zipielle Kritik der Begründung seiner Theorie der Liebe. Schon während der Ausarbeitung seiner Schrift hat ihn diese mögliche Gegenargumentation beschäftigt, aber er zog es vor, zu warten, bis die tatsächlich von jemandem formuliert werden würde. Flüchtig dargestellt hat er den Ansatz einer solchen Gegenthese in der "Metaphysik" von RÈGIS[41] angetroffen. RÉGIS bestreitet, daß Gott das moralische Gut des Menschen ist. Dazu greift er zu der folgenden Argumentation: Weder von der Verursachung der Dinge, die dem Menschen liebenswert sind, noch von der Verursachung der Lust, die er dabei empfindet, kann geschlossen werden, daß Gott das moralische Gut des Menschen ist. Gott verursacht auch alles, was den anderen Geschöpfen angenehm ist, so daß er im Sinn dieses Schlusses auch das moralische Gut der Tiere wäre. Andererseits verursacht Gott nicht nur die Lust, sondern auch den Schmerz, so daß man ihn auf diese Weise sowohl als das moralische Gute als auch als das moralische Übel des Menschen erklären müßte. Gott ist also nach RÉGIS nicht das moralische Gut des Menschen.

JOHN NORRIS zeigt, daß dieser Schluß seine Richtigkeit nur beibehalten kann, solange man das moralische Gut in utilitaristischem Sinn interpretiert. Auf diese Weise erscheint Gott in der Tat als ein natürliches und nicht als ein moralisches Gut des Menschen, weil er lediglich die Funktion hat, den natürlichen Zustand des Menschen zur Voll-

---

41) SYLVAIN RÉGIS (+ 1707)

endung zu bringen. Es ergibt sich ein Widerspruch durch die zweite Begründung, die RÉGIS seiner These gibt (Gott kann nicht das moralische Gut des Menschen sein, weil er nicht nur die Lust, sondern auch den Schmerz verursacht).

In Anlehnung an diese Begründung könnte man mit gleichem Recht auch schließen, Gott sei nicht das natürliche Gut des Menschen.

b) Kein Widerspruch zwischen ausschließlicher (Begehrungs-) Liebe zu Gott und (wohlwollender) Nächstenliebe

Der andere Haupteinwand gegen seine Theorie der Liebe zu Gott[42] betrachtet NORRIS als dringlicher, obwohl es leichter zu lösen ist. Andererseits hat NORRIS schon in seinem Discourse diese Frage mit viel Sorgfalt behandelt. Es ist unbestreitbar, daß die uneingeschränkte Liebe zu Gott, die im ersten biblischen Gebot verlangt wird, in keinster Weise die Nächstenliebe ausschließt, wenn man den Unterschied zwischen den zwei Arten der Liebe, die hier vorliegen, berücksichtigt[43]. "Nur Gott lieben und trotzdem andere ausser Gott lieben, scheinen in der Tat zwei kontrakadiktorische Sätze zu sein, aber das ergibt sich allein aus der Zweideutigkeit des Wortes (Liebe), das,

---

42) Das sich auf eine in dieser Theorie vermeintlich enthaltene Unvereinbarkeit zwischen Liebe zu Gott und Nächstenliebe beziehende Argument.

43) Amor concupiscentiae und amor benevolentiae

wenn auf Gott bezogen, im ersten Gebot ihn als ein Gutes begehren bedeutet, und wenn auf die Menschen bezogen, in dem zweiten Gebot nicht mehr sie als ein Gutes begehren, sondern ihnen das Gute wollen bedeutet.....Kann ich dementsprechend nicht eines in der ganzen Welt begehren und dennoch gleichzeitig allen Dingen in der Welt das Gute wollen?" (103).

Das Spannungsfeld dieser beiden Gebote[44] wirft nicht nur religiöse, sondern auch philosophische Fraugen auf, die m.A.n. kaum im Sinn einer Gleichstellung zu lösen sind. Als Beispiel für die radikale Ablehnung eines eventuellen Gleichgewichts sei kurz die Position des rumänischen Philosophen NAE IONESCU[45] erwähnt. Seiner Ansicht nach handelt es sich in den beiden Geboten um zwei verschiedene Modalitäten der Liebe. Die Liebe zu Gott wird in dem ersten Gebot im Sinn eines totalen Anspruchs genau beschrieben, während die Nächstenliebe von der Struktur und der individuellen Beschaffenheit der Selbstliebe unabhängig gemacht wird. Das zweite Gebot weist auf die subjektive Interpretation hin."... ist meine Selbstliebe groß, dann ist es offenbar, daß das Gebot verlangt, daß auch die Nächstenliebe gleich groß sein wird, daß sie eine

---

44) NORRIS selbst spricht von einer scheinbaren Unvereinbarkeit

45) Der 1890 in Braila geborene und 1919 an der Münchner philosophischen Fakultät mit einer Arbeit über das Thema "Die Logistik als Versuch einer neuen Begründung der Mathematik" promovierte rumänische Lebensphilosoph war von SÖREN KIERKEGAARD, MARTIN HEIDEGGER, LEON CHESTOV, WILHELM DILTEY, OSWALD SPENGLER, NIKOLAJ BERDJAEV und HENRY MASSIS beeinflußt. NAE JONESCU starb 1940 in Bukarest.

Art Bremse gegenüber meiner Selbstliebe bedeutet, eine Modalität, um meine zerstreuten Wandlungen ins Gleichgewicht zu bringen. Wenn aber meine Selbstliebe gleich null ist, dann hat das Gebot keinen Sinn mehr. Wenn ich zum Beispiel als wirklicher Christ mich selbst nicht liebe und nur Gott mit meiner ganzen Seele und mit meinem ganzen Denken, wie steht es dann mit meiner Nächstenliebe[46]. In diesem Sinn war NAE IONESCU der Meinung, daß die Nächstenliebe wie auch die Ausrichtung auf Ethik und Wohlfahrtstätigkeit, von ihm als Merkmale des Protestantismus, betrachtet nicht zum Wesen des Christentums gehören. "Dem Nächsten das Gute tun ist ein therapeutisches Mittel, das gerade zur Behauptung einer Abwesenheit der Selbstliebe, zum Verzicht auf die Verfolgung eigennützlicher Interessen führt"[47].

In einem weiteren Zusammenhang und auch mit Bezug auf das geschichtliche Schicksal der Religion spricht ROBERT SPAEMANN von einer ethisch-sozialen Reduzierung des Christentums in der Neuzeit im Unterschied zum Christentum des Evangeliums und weist auf die unaufhebbare zentrale Bedeutung der Liebe zu Gott hin: "In Wirklichkeit ist aber das christliche Haptgebot das Gebot, Gott von gan-

---

46) NAE IONESCU, "Metafizica", Paris 1978; Bukarest 1942, 96

47) ebenda 96

zem Herzen, aus allen Kräften und mit dem ganzen Gemüte zu lieben. Und wenn es weiter heißt, das zweite Gebot, das der Nächstenliebe, sei dem ersten gleich, so folgt daraus nicht, man solle den Nächsten statt Gottes oder so wie Gott lieben. Die Nächstenliebe hat vielmehr ein klares Maß, nämlich die Selbstliebe. Sie ist nicht 'Altruismus', sondern die Vergleichgültigung der Differenz zwischen mir und dem anderen."[48] ROBERT SPAEMANN glaubt, daß es für die Zukunft des Menschen[49] von größter Bedeutung ist, "ob es gelingt, das, was Liebe zu Gott heißt, mit Sinn zu füllen"[50].

In Bezug auf dieselbe Problematik beleuchtet auch JÖRG SPLETT sowohl die Gefahr der Entleerung bis zum Alibi - Werden des Gottesliebebegriffes als auch die unaufhebbar-konstitutive Priorität desselben: "So sehr es also nach einem oft nachgesprochenen Wort CHARLES PÉGUYS gewisse Fromme geben mag, die, weil sie niemanden lieben, behaupten, sie liebten Gott, so sehr gilt andererseits - und zwar, wie gezeigt, in streng philosophischer Reflexion -, daß wahre Liebe zum Nächsten und Allernächsten eingebettet ist in die (mag sein, 'anonyme') Liebe zu Gott".[51]

---

48) ROBERT SPAEMANN, "Einsprüche" Einsiedeln 1977, 58
49) Nicht nur des Christentums
50) ebenda
51) JÖRG SPELETT "Der Mensch ist Person", Frankfurt am Main 1978, 31

An diejenigen, die die Liebe des zweiten Gebots als Begehrungsliebe bezeichnen, stellt NORRIS die Frage, ob sie in ihrem Gewissen jemals Reue dafür empfunden haben, daß sie ihren Nächsten nicht begehrt haben. In Wirklichkeit geschieht oft gerade das Gegenteil: Unser Gewissen wirft uns die Begehrungsliebe für die Geschöpfe vor, "ich habe aber nie erfahren, daß unser Gewissen uns Gleichgültigkeit gegenüber der Kreatur vorwirft" (107). Es genügt, daß wir den Geschöpfen das Gute wollen und ihnen das Gute tun.

Es muß nicht nur festgehalten werden, daß die brüderliche und die christliche Liebe in der Bibel immer mit Worten geschildert werden, die das Wohlwollen miteinbeziehen, sondern auch, daß die davon abweichenden Fehler gerade einen Gegensatz zu der wohlwollenden Haltung bedeuten[52]. "Und welcher der Maßstab der Liebe sein wird, der wohlwollenden oder der begehrenden, von dem das Urteil Christi am Jüngsten Gereicht ausgehen wird, die Antwort darüber überlasse ich seinen Worten selbst[53]", (113).

Sowohl philosophisch wie auch theologisch kann also kein Zweifel darüber bestehen, daß die von dem zweiten Liebesgebot Christi verlangte Liebe nicht als Begehren, sondern

---

52) Mangel an gutem Willen, Zorn, Wut, Neid, Härte, Böswilligkeit usw.

53) Matthäus 25

als Wohlwollen zu verstehen ist. Für die Entstehung der entgegengesetzten Ansicht war der Grund vielleicht außer der Zweideutigkeit des Wortes Liebe selbst auch die Formel, mit der das zweite Liebesgebot eingeführt wird[54]. Man hat wahrscheinlich daraus irrtümlicherweise geschlossen, daß, weil das erste Liebesgebot sich auf die Modalität der Begehrungsliebe bezieht, auch das zweite Liebesgebot dieselbe Art von Liebe verlangen muß. Die Worte, "das zweite ist ihm gleich", beziehen sich aber ausschließlich auf die Identität der Autorität und der darin enthaltenen Verpflichtung.

6. Gewissheit durch Selbsterfahrung

Der 9. Brief (MARY ASTELL an JOHN NORRIS)

Die Einwände, die besagen, daß der Ausschließlichkeitscharakter der Liebe zu Gott im Gegensatz zur Nächstenliebe steht, wurden nach MARY ASTELLS Ansicht so klar von JOHN NORRIS behoben, daß man jetzt der Erfahrung selbst überlassen sollte, ihre Vertreter über die Unsinnigkeit des Begehrens im Bereich der Nächstenliebe zu belehren. Die Voraussetzung dieser Position ist die Annahme, daß die menschliche Liebe ausnahmslos Begehrungsliebe bedeu-

---

54) "Das zweite ist ihm, dem ersten Gebot, gleich"

tet, "eine Liebe, die dem unersättlichen Verlangen nach dem eigenen Glück entspringt und in ihm endet". Dadurch wird die menschliche Natur für unfähig erklärt, eine reine und desinteressierte Liebe zu empfinden. Die NORRIS'sche "Theory of Love" enthält eine genügende Demonstration der Unhaltbarkeit dieser These. Aber selbst wenn dies und alle anderen dafür sprechenden Argumente scheitern würden, bleibt für MARY ASTELL die Selbsterfahrung, die ihr die Gewißheit vermittelt, daß "so etwas wie ungemischtes Wohlwollen existiert, weil es einige Menschen in dieser Welt gibt, denen ich bereit wäre, die größten Dienste zu erweisen, ohne dabei die kleinste Idee einer Belohnung oder einer VErbesserung meiner Kondition zu hegen" (117).

Man könnte andererseits die These des inneren Widerspruchs der Begehrungsliebe zur Kreatur[55] als "metaphysischen Unsinn" abtun, vor allem mit Hinweis auf die Tatsache, daß wir auf die Geschöpfe angewiesen sind. MARY ASTELL will dieses Angewiesensein nicht bestreiten unter der Bedingung, daß die Kreatur nur als eine "Gelegenheit" (occasion) für unser Gut behandelt wird und mit der entsprechenden "Indifferenz". Sie als unser Ziel zu betrachten und als die "wirkliche Ursache" unserer Lust zu begehren, verwandelt die Kreatur in ein Übel. Ihre "Nichtigkeit, Unbeständigkeit und Unvermögen, die Fähigkeiten und Erwartungen der Seele

---

55) Sie kann ihr Ziel, das Glück, nicht nicht verfehlten

auszufüllen" bedeutet für die Kreatur die Unmöglichkeit, zum Gegenstand einer Liebe zu werden, die das reelle Glück anstrebt. "Daher, wenn die Liebe nicht zu einer unvernünftigen Leidenschaft werden sollte und wenn es überhaupt einen Sinn haben sollte zu lieben, ist es höchst angemessen, Gott zu lieben und zwar nur ihn" (119).

7. Argumente für die Ausschließlichkeit

a) Sie schützt selbst die Interessen des innerweltlichen Lebens

Es gibt aber für die Ausschließlichkeit der Liebe zu Gott nicht nur spekulativ-theoretische, sondern auch pragmatische Argumente. Durch die uneingeschränkte Liebe zu Gott sichern wir uns am besten auch die sonstigen Freuden, einschließlich der Freude an der Kreatur. Eine Konzentration der Liebe auf Gott hin ermöglicht dem Menschen gleichzeitig die bessere Wahrnehmung und den sicheren Besitz dessen, was in den verschiedenen Dingen gut ist. Andererseits sind die Enttäuschungn und die Schwierigkeiten, auf die wir in unserem Leben stoßen, weder Zeichen "eines göttlichen Neids" noch Zufälle, sondern sie sind hauptsächlich dazu bestimmt, uns von den Illusionen zu befreien, uns von den Trugformen oder scheinbaren Aspekten des Guten abzulenken und auf die "Substanz" des Guten aufmerksam zu machen.

b) Sie bewahrt die Menschenwürde

Ein anderes Argument für die ungeteilte Liebe zu Gott ergibt sich "aus dem Sinn für die Würde unserer Natur". Der Mensch ist fähig, sich an "dem ersten un uneingeschränkten Guten" zu freuen, und dieses höchste Gut bietet sich seinerseits großzügig dem Menschen an. Sein Begehren, bei der Kreatur stehen zu bleiben, bedeutet eine Beleidigung der menschlichen Würde und zugleich eine Verletzung des menschlichen Glücks.

c) Sie fördert die Gottähnlichkeit

Es gibt noch eine zusätzliche Rechtfertigung einer uneingeschränkten Interpretation des ersten Liebesgebotes. Die Forderung Christi an uns, Gott mit allen unseren Kräften zu lieben, ist ein Hinweis, daß eine solche Liebe in höchstem Maße geeignet ist, das Ziel der Religion im allgemeinen und insbesondere des Christentums zu fördern, das heißt, die Wiedererlangung "oder eher die Vervollkommnung" der ursprünglich guten Natur des Menschen. Die uneingeschränkte Liebe zu Gott kann in uns das Ebenbild Gottes erneuern und reinigen, das durch unsere Sünden und Irrtümer unerkennbar geworden ist, "in einem Wort, uns so gottähnlich machen, wie es vereinbar mit den Fähigkeiten einer Kreatur sein kann" (121).

d) Sie beugt der Gefahr des Sich-Identifizierens mit der Immanenz vor

Das Ziel der Liebe ist die Vereinigung mit ihrem Gegenstand. Die Verienigung ist ohne Ähnlichkeit nicht möglich. Der Liebende ahmt den geliebten Gegenstand nach. Deshalb sollten wir zum Beispiel der Welt nicht lieben, weil sich in dieser Liebe die Gefahr einer Gleichförmigkeit mit der Welt birgt. Wenn wir aber die Vereinigung mit Gott wollen, so ist die dafür notwendige Ähnlichkeit nur durch unsere innere Übereinstimmung mit der göttlichen Natur möglich, weil die Alternative, das heiß, Gott uns ähnlich zu machen, ausgeschlossen ist.

e) Sie begünstigt eine Bewußtseinserweiterung

Die Liebe ist also der beste Weg zur Illumination. Durch die Liebe zu Gott wird die Aufnahmefähigkeit unseres Denkens gegenüber den göttlichen Schönheiten größer. Andererseits ist auch unsere Handlung beeinflußt durch die Nachahmung des göttlichen Liebesgegenstandes, sie wird durch die Hingabe charakterisiert.

Letztendlich stehen alle unsere Aktivitäten und Strebungen unter dem Einfluß der Liebe. Eine Konzentration aller unserer Wünsche auf den Ursprung und den Sinn unseres Wesens auf Gott hin wäre nur der Ausdruck einer fundamen-

talen Konsequenz gegenüber der inneren Dynamik unseres Wesens.

f) Sie ist im Einklang mit der Heiligkeit

Die Liebe zu Gott steht nicht nur im Einklang mit den Forderungen der Vernunft, sie ist notwendig auch aus moral-theologischen Gründen.

Sie ist die einzig wirkliche Grundlage der Ehrfurcht und der Heiligkeit, und das heißt, die Möglichkeitsbedingung desjenigen Gehorsams, der uns für Freude und die Vereinigung mit Gott vorbereitet. Der Gehrosam ist notwendig für das Glück und folglich muß das Prinzip, das den Gehorsam fundiert (die Gottesliebe) ebenfalls als notwendig betrachtet werden[56].

MARY ASTELL glaubt, daß es im gleichen Masse gerechtfertigt ist, den universalen Gehorsam aus der Liebe zu Gott oder umgekehrt die Liebe zu Gott aus dem Gehorsam abzuleiten. Wirkung und Ursache können gegenseitig bewiesen werden.

---

56) "Die Schönheit der Welt erscheint, wenn man die Notwendigkeit als die Substanz des Universums erkennt und den Gehrosam gegenüber einer vollkommen weisen Liebe als die Substanz der Notwendigkeit. Dieses Universum, von dem wir nur ein Teilchen sind, hat kein anderes Sein als gehorsam zu sein" (SIMONE WEIL, "Zeugnis für das Gute - Traktate, Briefe, Aufzeichnungen" Freiburg/Br. 1976, 35)

g) Sie ermöglicht eine Neuorientierung des Willens

Ebenfalls ist jede Einzelpflicht mit Notwendigkeit aus der Liebe zu Gott ableitbar. Die Liebe zu Gott ist aber das zentrale ordnungsgebende Prinzip, nicht nur im ethischen Bereich, sondern auch in der Sphäre des Denkens. Denn unsere Gedanken sind von unserer Liebe geprägt und geleitet. Deshalb kann eine Erneuerung unseres Lebens nur mit einer Neuorientierung unseres Willens beginnen. Weder die Kraft der Versuchungen noch eine konstitutive Schwäche unserer Natur oder ein vermeintlicher Widerwille in bezug auf Gott stehen am Anfang des Übels in dieser Welt, sondern "das absichtliche Stellen dieser göttlichen Neigung an den falschen Platz". Erst nachdem dies geschehen ist, entstehen die Versuchungen und vergrößert sich die Entfernung zwischen uns und Gott. Die Besserung der allgemeinen Sittlichkeit und Lebensart setzt eine Reform der Liebe voraus. Wenn wir sie auf Gott hin richten, so werden alle unsere Neigungen von selbst den richtigen Weg finden. "Wären wir fähig, Gott so vollständig zu lieben, dann wären wir zugleich so vollkommen, wie unser himmlischer Vater" (128).

h) Sie sichert eine richtige Hierarchie der Ziele

MARY ASTELL unterstreicht die Notwendigkeit einer Konzentration der Liebeskräfte. Nicht die Vielfalt unserer Einzelaufgaben macht, daß wir unsere Pflicht nicht erfüllen. Für sich genommen ist jede Einzelpflicht nicht unerfüllbar, aber die Enge unserer Perspektive, die Begrenztheit unserer Kräfte gegenüber dieser Vielfalt von Richtungen macht manchmal die Erfüllung nicht möglich. Der Mensch kann bei einer Zerstreuung der Handlungsziele das Gesollte nicht richtig erfüllen. Er kann aber mit Sicherheit Gott mit allen Kräften seiner Seele lieben und "sich auf ihn hin mit der ganzen Kraft seines Wesens bewegen" (128).

Selbst wenn der Mensch dadurch nicht alle seine moralischen Schwächen los wird, ist er doch befähigt, sich von der Sünde, so weit es seine gegenwärtige Unvollkommenheit zuläßt, fernzuhalten. Hier zeigt sich wieder die existenzielle Bedeutung der Liebe zu Gott, die allein den Menschen befähigt, sich vom Bösen und vom Unglück zu befreien. Der Gott Liebende kann die Häßlichkeit der Sünde nicht mehr ertragen. Er wird sie verabscheuen, selbst wenn er gewiß wäre, daß er von der Folge der Sünde befreit sein wird. Gerade weil er um die Grösse der göttlichen Vergebung weiß, könnte der Gott Liebende sich selbst die Sünde (diese Undankbarkeit gegenüber einer unendlichen Güte) nicht mehr verzeihen.

Andererseits bedeuten die hohen Ansprüche, die die christliche Religion an uns stellt und das Gebot, heilig zu werden, im Grunde die Forderung, in höchstem Maß glücklich zu sein. Diese Forderung könnte auf den ersten Blick als überflüssig erscheinen, weil sie nur dasjenige wiederholt, worauf unsere Natur und unsere Vernunft sowieso schon hindrängen. Aber die Tatsache, daß wir ununterbrochen das Glück wollen und anstreben, besagt keineswegs, daß wir die dazu notwendigen Mittel nicht verfehlen können. Deshalb wurde der Gottessohn in die Welt geschickt, um uns "durch Unterweisung und Beispiel den wahren Weg zum Glück zu zeigen und uns dasjenige explizit zu enthüllen, was wir alle blind verfolgen"(131). Dadurch wird von uns nichts erzwungen, sondern wir sind nur bewogen, das Glück am richtigen Ort zu suchen.

Die Ausschließlichkeit der Liebe zu Gott ergibt sich auch aus der Unvereinbarkeit, welche zwischen dem Verlangen nach der Kreatur und dem Verlangen nach Gott überhaupt besteht.[57]

---

57) MARY ASTELL greift zu NORRIS' Darstellung in seiner Theory of Love zurück (wo die Analogie zwischen Liebe und Bewegung im physischen Bereich behauptet wurde), um zu betonen, daß die Seele unmöglich zwei Zentren oder zwei Bewegungsziele gleichzeitig haben kann. In diesem Zusammenhang gibt MARY ASTELL eine allgemeine Beschreibung:
Die Liebe besteht darin, daß wir ein Ding zu unserem Ziel machen. Wer sein Glück von der Kreatur erwartet, hat sie zum Ziel seiner selbst gemacht und dadurch die Liebe zu Gott notwendigerweise verlassen. "Die Seele, die Gott liebt, hat keine Möglichkeit, andere Dinge zu lieben, weil sie diese weder braucht noch von ihnen ihr Glück erwartet" (133).

Andererseits ist die Diskrepanz zwischen Theorie und Praxis ein zusätzlicher Grund, uns das ideale Modell immer wieder zu vergegenwärtigen. MARY ASTELL besteht darauf, daß die strikten Kriterien dieser in der Sache enthaltenen Ausschließlichkeit und Unbedingtheit der Liebe zu Gott gleichzeitig die Voraussetzungen höchster Formen des Glücks bedeuten. Die anfängliche schmerzhafte Überwindung des Verlangens nach der Kreatur, dieser Konflikt mit tief verwurzelten Neigungen ist "ein Experiment", dessen konsequente Durchführung in uns die Überzeugung entstehen läßt, daß die ungeteilte Liebe zu Gott nicht nur der Vernunft entsprechend, sondern auch realisierbar und wohltuend ist. Wie schon gezeigt, bedeutet die Liebe zu Gott eine unvergleichliche Erweiterung der menschlichen Aufnahmefähigkeiten. Auch erweckt sie im Menschen "die großzügigsten Gefühle". Ein wichtiges Merkmal einer erhabenen Liebe ist, daß sie sich durch hohe Verdienste dem Geliebten empfehlen möchte. Selbst wenn Gott gegenüber von keinem Verdienst im eigentlichen Sinn gesprochen werden kann, gibt es trotzdem auch in diesem Fall eine (wenn auch sehr entfernte) Analogie zu dem "amour courtois". Die Gott Liebenden dürfen hoffen auf eine "gütig-gnädige" Annahme

---

57) Fortsetzung S. 165: Man könnte einwenden, daß eine solche Reinheit und Konzentration der Liebe die menschlichen Möglichkeiten überschreitet. Die Möglichkeiten der Liebe sind jedoch unendlich. ("Es ist unmöglich, zu viel zu lieben, und es besteht im Gegenteil die sehr große Gefahr, daß wir zu wenig lieben").

ihrer Liebesdienste. Das veranlaßt sie immer wieder zu dem Versuch, sich selbst in ihrer Liebe zu übertreffen.

8. Kurze Genealogie der Gottesvergessenheit

Wie ist es trotzdem überhaupt möglich, daß die Menschen als Vernunftwesen manchmal Gott nicht lieben oder etwas anderes außer Gott lieben? Ist nicht unser Wille spontan auf die Quelle alles Guten gerichtet, ist Gott nicht höchst mitteilsame Güte und Ursprung des Seins?

Andererseits: selbst wenn die Theorie der Verursachung aller Lustempfindungen und aller Modalitäten des Guten durch Gott nicht akzeptiert würden, gehört nichtsdestoweniger zu den Grundprinzipien der Menschheit auch die Überzeugung, "daß all das Gute, das wir tun oder empfinden können, auf irgendwelche Weise von Gott stammt" (137). Diejenigen, die Gott und seine Güte leugnen, verdienen nach MARY ASTELL nicht, als Mitglieder der Menschheit betrachtet zu werden. Es ist schwer zu begreifen, wie diese Abwendung unserer Liebe von Gott geschehen kann. "Und niemand könnte sich so etwas ausdenken, wenn die tägliche Erfahrung es nicht kundtun würde. Woher entsteht dieser Widersinn?" (137).

MARY ASTELL versucht einige allgemeine Erklärungen für diese Absurdität zu finden:

1. Das Tierische geht in unserer Entwicklung dem Geistigen voraus. In der ersten Phase unseres Lebens wird das Gute hauptsächlich durch die Struktur der Sinnlichkeit vermittelt; es entsteht dadurch eine Art von sinnlichem Gedächtnis des Guten, das uns auch in den späteren Stadien unserer Entwicklung begleitet und bewirkt, daß wir eher die zufälligen und sichtbaren Güter wahrnehmen und die Quelle des Guten überhaupt vergessen.

2. Dieser einigermaßen natürliche Irrtum "wird durch die Erziehung gefestigt ..... Es wird uns beigebracht, nicht nach Gott als nach unserem einzigen Guten zu dürsten, sondern an den sichtbaren Dingen .... zu hängen, bei ihnen zu bleiben. Wir lernen, sie zu begehren, sie unsere Güter zu nennen, ihren Besitz zu suchen, Freude an ihnen zu finden" (138).

3. Die allgemeine Nachahmung ergänzt die Wirkung der Erziehung in die Richtung der Gottesvergessenheit. Die damit im Widerspruch stehenden Bekenntnisse einer bloß äußerlichen und konventionellen Religion ändern nichts an dieser Tatsache.

4. Die Tatsache, daß diese Tendenz sowohl frühzeitig als auch stark auftritt und sich entwickelt, führt zu der irrtümlichen Annahme, "daß die Natur und nicht die Gewohnheit ihre Urheberin ist". Die wirkliche Ursache dieser Abwendung von Gott ist jedoch eine Kombination zwischen frei-

williger Handlung, herbeigeführter Geistesverfassung und schlechten Gewohneiten. Die wirkliche Natur des Menschen kann im Grunde nichts anderes als eine Befriedigung ihres fundamentalen Verlanges nach dem Glück, durch eine Vereinigung mit der Quelle des Glücks, mit Gott, anstreben. Die Erkenntnis, daß die Gewohnheit so stark die Richtung unseres Geistes beeinflussen und bestimmen kann, ist ein zusätzliches Argument für die Notwendigkeit, unsere Wünsche von allen Formen des "geschöpflichen Guten" abzuwenden. Die Geschöpfe, selbst diejenigen, die am meißten eine Ähnlichkeit mit Gott aufweisen, verdienen nur unser Wohlwollen, aber auf keinen Fall unser Begehren.

D. Die unerreichbare Wende

1. Notwendigkeit einer totalen Umkehr, die jedoch nie die Zustimmung der Mehrheit erreichen wird.

10. Brief (JOHN NORRIS an MARY ASTELL)

Nach NORRIS ist die vollkommene und ungeteilte Liebe zu Gott eine Denknotwendigkeit. Sie hat für ihn den Charakter einer Selbstevidenz. Die moralischen Wahrheiten sind zwar nicht weniger gewiß als die physischen oder mathematischen, aber sie können nicht so unmittelbar wie die letzteren überzeugen, gerade weil sie oft in Konflikt mit Affekten oder willentlichen Momenten geraten können.

Die physisch-mathematischen Wahrheiten sind "indifferent und abstrakt" oder "desinteressiert" und ihr Akzeptiertwerden hängt nur vom Grad ihrer Evidenz ab. Wäre nur der "rationelle Teil des Menschen" von der bisherigen Argumentation zugunsten einer ungeteilten Liebe zu Gott angesprochen, hätte dieses Plädoyer seit langem sein Ziel erreicht. "Der emotionelle Teil der menschlichen Natur" aber macht die Zustimmung der Mehrzahl der Menschen zu der Ausschließlichkeit der Liebe zu Gott unwahrscheinlich. Die Zahl der Zustimmungswilligen ist jedoch kein Kriterium für die Wahrheit oder Unwahrheit eines Satzes. Andererseits widerspricht die These der ungeteilten Liebe so stark "den Leidenschaften und niedrigen Interessen des Menschen", daß sie zweifellos zu einer endgültigen Ablehnung als Widersinn verurteilt wäre, wenn die dafür sprechenden Argumente nicht so einsichtig und auf einer Selbstevidenz fundiert wären.

Die ungeteilte Liebe zu Gott verlangt eine totale Umkehr von der durch zahlreiche Neigungen, Traditionen und Erziehung begünstigten Fixierung auf die sinnliche Welt. Es handelt sich um "einen mystischen Tod", um eine "geistige Kreuzigung". Die Liebe muß aufhören, das sichtbar-materielle Gute anzustreben, und sich umgekehrt auf ein geistiges Gut richten. Kein Wunder, daß diese Auffassung sich sehr schwer durchsetzen läßt in einer von Leidenschaften dominierten Welt. Andere Lehren und Gebote der Sittlichkeit prallen nur mit einigen dieser Leidenschaften

und Vorurteilen zusammen, währen die Lehre der ungeteilten Liebe zu Gott gegen die Gesamtheit des Begehrens stößt. Es kann also bei aller Kraft der Argumente keine Hoffnung bestehen, daß die Mehrzahl der Menschen die Idee der ungeteilten Liebe zu Gott übernimmt. Nur wenige vorurteilslose und begabte Geister, deren Liebe sich von den sinnlichen Dingen losgemacht hat, werden die Auffassung der notwendigen Ausschließlichkeit der Liebe zu Gott teilen. Für solche Menschen möchte NORRIS die bisherige Argumentation fortsetzen.

2. Der theozentrische Syllogismus

Es muß festgehalten werden, daß die fundamentale Tendenz des Willens sich unmöglich irren kann, da sie ihren Ursprung in dem Schöpfer unseres Wesens hat. Daraus ergibt sich für die Vernunftwesen die Pflicht, ihre freien Handlungen mit der Grundtendenz des Willens in Einklang zu bringen, das heißt, dafür zu sorgen, "daß die durch ihr Wesen bestimmte Liebe mit ihrer Wahlliebe zusammentrifft .... daß sie sich beide auf dasselbe Ziel richten" (145).

Um dieser "klaren und an sich unbestreitbaren" Forderung Rechung zu tragen, muß man aber zuerst die Frage der wesensmässigen Tendenz des Willens beantworten. Die ganz allgemeine und zugleich für NORRIS evidente Antwort ist, wie schon gezeigt, der Hinweis auf natürliche Ausrichtung

des Willens auf das Gute im allgemeinen, also im Grunde auf dasjenige, das in sich gut ist, auf ein universales Wesen, das die Totalität des Guten enthält. So wie im kognitiven Bereich der Verstand sich von sich selbst zu keinen universellen Ideen emporheben könnte, wenn er sich nicht mit dem Sein aller Seienden vereinigen würde, kann der Wille das Gute im allgemeinen nur dadurch anstreben, daß er sich in die Richtung eines Wesens bewegt, das durch seine konstitutive Unendlichkeit die Totalität des Guten umgreift. Gott ist das Ziel der spontanen Grundbewegung der Seele. Das ergibt sich schon aus dem Wesen des göttlichen Willens als autonomes Prinzip[58](145). Als absolute Vollkommenheit ist Gott uneingeschränkt sein eigenes Gut, Selbstzentrum seiner eigenen Glückseligkeit. Gott kann kein anderes Ziel as sich selbst haben, der Inbegriff alles Guten kann nicht sich nicht lieben. Die in sich selbstgenügsame Dynamik des göttlichen Willens, aus dem auch die spontane Bewegung des menschlichen Willens entsteht, ist also mit Notwendigkeit auf die Liebe zu Gott ausgerichtet. Die ursprüngliche Bewegung unserer Liebe kann nicht ausserhalb Gottes entstehen oder bestehen. Unsere Liebe verfolgt also dieselbe Richtung wie die göttliche Liebe, nämlich Gott selbst, der sowohl Wirk- als auch finale Ursache des menschlichen Willens ist.

---

58) "Selfcentring Principle"

Eine Bestätigung dieser Grundgegebenheit sieht NORRIS "in der bedeutenden Maxime, daß der menschliche Wille unmöglich das Böse als Böses wollen kann" (148). Es ist eine auf der menschlichen Erfahrung beruhende Maxime, deren logische Grundlage jedoch nur durch die hier dargestellte Verschränkung des menschlichen und göttlichen Willens ersichtlich wird. Die Maxime der Unmöglichkeit des Anstrebens des Bösen als Böses kann nach beiden Richtungen erklärt und demonstriert werden, logisch a priori durch den göttlichen Ursprung der formalen Bewegung unseres Willens und faktisch a posteriori durch die allgemeine ausnahmslose Erfahrung.

Daß Gott das einzige Ziel der spontanen Bewegung der Seele ist, ergibt sich nicht nur aus dem strukturellen Ausgerichtetsein unseres Willens, sondern auch aus der menschlichen Modalität der Wahrnehmung der Objekte überhaupt, aus der Tatsache, daß der Mensch alle Dinge in Gott ("als unserer universellen Idee" - 149) sieht[59].

NORRIS führt syllogistisch das Denkmodell seiner theozentrischen Liebestheorie aus: "Dasjenige, welches der

---

59) In einem anderen Werk sagt NORRIS ausdrücklich, daß er selbst zu der Theorie der "vision en Dieu" gekommen ist, bevor er irgendeinen anderen Verfasser konsultiert habe. JOHN MUIRHEAD nimmt diese von F. POWICKE in seiner Dissertation über NORRIS schon zitierte Stelle wieder auf (MUIRHEAD J. "The platonic tradition in anglo-saxon philosophy" London 1931, 75)

einzige Gegenstand unserer natürlichen Liebe ist, sollte auch der einzige Gegenstand unserer frei bestimmten Liebe sein. Gott ist der einzige Gegenstand unserer natürlichen Liebe. Also: Gott sollte der einzige Gegenstand unserer freibestimmten Liebe sein". (150). Die freibestimmte Liebe ist die einzige Modalität der Liebe, die von dem göttlichen biblischen Liebesgebot angesprochen wird. Aus dem bisher Gesagten ergibt sich nach NORRIS, daß die darin enthaltene Verpflichtung der Gottesliebe uneingeschränkt ist. Die Bewegung sowohl der Seele als auch des Körpers kann entweder natürlich (notwendig) oder frei sein. Gott bestimmt die Bewegung der Seele und verlangt unsere freibestimmte Liebe in ihrer Ganzheit. Unser instinktives Streben und der Bereich unserer freien Entscheidung sind gemäß der göttlichen Intention harmonisierbar (eine Intention, die von nichts anderem als von der absoluten Autarkie der göttlichen Liebe herrühren kann). Die Beschaffenheit unserer natürlichen Liebe, das göttliche LIebesangebot, das göttliche Beispiel selbst und die ganze Struktur des Universums orientieren unsere Liebe auf Gott hin.

3. Das eigentliche Glück

Ähnlich wie MARY ASTELL unterstreicht JOHN NORRIS, daß der Abwendung unserer Liebe von der Kreatur und die uneingeschränkte Hingabe an Gott keineswegs mit einem Zustand der trübseligen Einsamkeit verbunden ist. Die ungeteilte Liebe zu Gott ist im Gegenteil mit dem höchsten Glück verbunden.

NORRIS erwähnt einige Merkmale und Zusammenhänge dieser höchsten Form des Glücks. Die Einsamkeit, die durch die Aufhebung der (Begehrungs-)Liebe zur Kreatur eintritt, ist in dieser Hinsicht nur eine Befreiung, die notwendig ist, damit die Erfahrung einer entfalteten Liebe zu Gott möglich wird. Die hier angesprochene Form Abwesenheit der Geschöpfe wird durch die Anwesenheit Gottes ersetzt. Es entsteht eine einheitliche Harmonie des Denkens und eine Einfachheit des Verlangens, des tiefen Friedens und der immerwährenden Freude. Man hat aufgehört, seine Neigungen und Affekte auf das Falsche zu stellen und dadurch alle Ängste, Sorgen und Enttäuschungen überwunden, nachdem man sein Leben auf "die unendliche Fülle und Selbstgenügsamkeit Gottes" (155) zentriert hat. Daraus resultiert eine sowohl tugendhafte als auch glückliche Existenz. Derjenige, der "nichts anderes als Gott liebt" (156), hat keinen Anlaß mehr für die Sünde. Man kann nicht die wahre Erhabenheit des religiösen Lebens erreichen, solange man die Liebe zu Gott mit der Liebe zur Kreatur mischt.

Befreit von der "ganzen Schwere der fleischlichen Begierde" kann der Mesch hoffen, die höchste Ebene der Güte zu realisieren und auf diese Weise fähig zu werden, Gott in angemessener Weise zu dienen.

MARY ASTELL hatte sich gefragt, worin der Grund der allgemeinen Trägheit gegenüber einer solchen Modalität der Liebe liegt, die zugleich vernünftig und nützlich sowie auch in einem solchen Maß angenehm sein kann. NORRIS pflichtet der Bestürzung von MARY ASTELL bei und erweitert ihre Kritik. Nicht nur auf der Ebene der Handlung, sondern auch im theoretischen Bereich zeigt sich dieselbe ablehnende Trägheit inbezug auf eine derart ursprüngliche und wirklichkeitsträchtige Kraft wie die Liebe zu Gott. Merkwürdigerweise neigen die Menschen dazu, der fundamentalen Kraft und dem unverfälschten Anspruch der Liebe zu Gott eher auszuweichen. Obwohl sie die unzweideutige Formulierung des Gebotes nicht leugnen können, in dem Gott unsere ganze Liebe verlangt, würden sie eher sagen, daß Gott trotz alledem nur einen Teil unserer Liebe verlangt.

Es zeigt sich hier ein Widerwille sowohl der kognitiven als auch der praktischen Fähigkeiten des Menschen gegen den Anspruch der ungeteilten Liebe zu Gott.

4. Die unerklärliche Hemmung der Liebe zu Gott[60]

11. Brief (MARY ASTELL an JOHN NORRIS)

MARY ASTELL findet, daß es für die Vernunftwesen keine bessere Tätigkeit gibt als "ihren Schöpfer zu lieben und anzubeten" (162). Das Leben hätte keinen Sinn in der Welt, in der weder Liebe zu Gott noch die Erfüllung der entsprechenden Pflichten existierte. Wenn "die atheistische Hypothese" sich als wahr erweisen ließe, dann wäre das rasche Verlassen dieser Welt die weiseste Lösung.

---

60) Obwohl M.ASTELL ihren Briefwechsel mit J.NORRIS über die Liebe zu Gott als schon abgeschlossen betrachtet hatte, erweist sich dieses umfangreiche Thema sowohl für ihre Sensibilität als auch für ihre Reflexion als so fruchtbar, daß sie es nochmals aufgreift.

Die Genauigkeit und die Lebhaftigkeit, mit denen J.NORRIS die Theorie der Liebe zu Gott dargestellt hat, zeigt, daß er wirklich ein Gott Liebender ist[61].

MARY ASTELL ist sich der Weitschweifigkeit mancher ihrer Ausführungen im Rahmen dieses Briefwechsels bewußt, bemerkt jedoch, daß auch dieses zu der speziellen Psychologie der Liebenden gehört. Es ist immerhin ein Beweis, daß ihr Wille wenigstens richtig orientiert ist, selbst wenn der Intellekt viele Unzulänglichkeiten aufweist. Die Liebe will auch die anderen an der Schönheit ihres Gegenstandes mitbeteiligen. Wenn das schon in bezug auf endliche Gegenstände der Liebe gilt, dann um so mehr in bezug auf die unendliche Vollkommenheit. Manchmal stellt sie sich in ihrer Phantasie vor, daß "die ganze geistige Welt sich Gott als einem einzigen glühenden Opferfeuer anbietet" (164). Selbst wenn dem nicht so ist, sollte es so sein, weil Gott der Urheber des Glücks der Vernunftwesen ist.

Es ist MARY ASTELL unbegreiflich, daß jemand Gott die Liebe verweigern kann, obwohl in bezug auf Gott Pflicht und Interesse des Glückes zusammenfallen.

Obwohl die Absurdität einer solchen Verweigerung von ihr schon früher gesehen und kommentiert wurde[61], äußert MARY ASTELL wieder ihrErstaunen darüber. Wie ist dieser Widerstand zu erklären, zumal die Liebe zu Gott dem Menschen nichts von dem wirklich Guten entzieht? Als Liebende können wir viel mehr Befriedigung finden, wenn wir "Gott und der Vernunft dienen" als durch das ungezügelte Spiel der Leidenschaften. Das wirkliche Glück kann nicht

---

61) Im 9. Brief von MARY ASTELL

in einem sich-an-die Kreatur-Halten bestehen. Derjenige, der diesen Weg wählt, ist ein "verfehlter Liebender" (165). Alle anderen Weisen der Liebe, selbst die besten, wirken irgendwie plump im Vergleich mit der Liebe zu Gott und deshalb sind sie nie frei von einem gewissen Unbehagen. Um sich einigermaßen eine Vorstellung von der Liebe zu Gott machen zu können, sollte man die schönste Freude, die man jemals empfunden hat, so weit als möglich reinigen und im Denken potenzieren.

Es bleibt trotzdem die Tatsache, daß so viele Menschen die höchste Form des Glückes, die Liebe zu Gott, ablehnen. Selbst die göttliche Allmacht kann den Widerstand eines Menschen gegen die Möglichkeiten seines eigenen echten Glückes nicht brechen. Mit dem Rätsel der Verweigerung der Liebe zu Gott konfrontiert kann man nicht umhin, darin eine dämonische Irreführung des Menschen zu sehen, die eine verkehrte Ordnung der Anziehungskraft der Dinge bewirkt und dadurch den Menschen blind macht, gegenüber der richtigen Hierarchie der Liebe. Dann werden die Untugenden und das Laster als wünschenswert empfunden, obwohl sie weder dem Nützlichkeitsprinzip noch dem Verlangen nach reellem Vergnügen Genüge tun können. Andererseits ist die Lust und die Freude nichtsdestoweniger der Hauptbeweggrund jeder Handlung und es bleibt für M.ASTELL ganz unverständlich, wie der Mensch die Freude gerade dort anstreben kann, wo sie in Wirklichkeit nicht existiert. Die Liebe zu Gott ist die höchste Pflicht und die Er-

füllung dieser höchsten Pflicht bringt mit Notwendigkeit die äußerste Form der Freude mit sich.

MARY ASTELL hatte sich schon am Anfang des Briefwechsels[62] mit der Verknüpfung zwischen dem (ontologisch verstandenen) Guten und dem Lustprinzip auseinandergesetzt, um dann eine allmähliche Annäherung der Standpunkte festzustellen. Die Lust und die Freude bleiben trotzdem für MARY ASTELL ontologisch verankert, während der Schrmerz einen zweideutigen Status behält. Der physische Schmerz kann das reelle (geistige) Wesen des Menschen nicht erreichen und ist deshalb sittlich irrelevant. Nur der geistige Schmerz als Folge der Trennung (im Handlungs- oder Kerkenntnisbereich) von der göttlichen Ordnung, das heißt, von der eigentlichen "Natur des Menschen und ihrer sittlichen Bestimmung" hat Realität. Der physische Schmerz ist vom ethischen Standpunkt her austauschbar, und weil die Lust und die Freude allein ontologischen Status haben, kann der physische Schmerz mit der höchsten Form der Lust, mit der Freude des sich opfernden, gefolterten Märtyrers zusammenfallen[63]. Wenn die Menschen nicht derart "merkwürdig und unerklärliche ... Geschöpfe wären" (168).

---

62) 1. und 2. Brief

63) Auf diesem Hintergrund glaubt MARY ASTELL wahrscheinlich die Lust als Hauptbestimmungsgrund des menschlichen Handelns bezeichnen zu dürfen, ohne dabei der früheren Ablehnung der Verknüpfung zwischen dem Guten und dem Lustprinzip zu widersprechen. Bei allen Ambivalenzen und Unterschieden bewegen sich JOHN NORRIS und MARY ASTELL doch mehr oder weniger innerhalb eines ontologischen Eudämonismus.

hätten sie seit langem aus der Liebe zu Gott den Inhalt ihres Lebens und das letzte Ziel all ihrer Handlungen gemacht. Die unwiderlegbaren Argumente, mit denen NORRIS die Liebe zu Gott begründet hat, stoßen an die Barriere einer "hartnäckigen Narrheit" (168). Nachdem man die Praxis der Libe zu Gott mit Entschlossenheit ablehnt, ist es trotzdem einigermaßen verständlich, warum man der Theorie der Liebe zu Gott nicht zustimmt. Es ist sicher, daß die Erfahrung der Liebe zu Gott alle damit verbundenen theoretischen Kontroversen aufheben würde. Der Genuß ("fruition") "eines so vollkommenen und total autarken Wesens" wurde uns mit Sicherheit überzeugen, daß es die Totalität unserer Liebe verdient.

MARY ASTELL appelliert an die Menschen, die keinen Sinn für die Pflicht der Liebe zu Gott haben, wenigstens ihre Gedanken auf die göttliche Schönheit zu konzentrieren. Diejenigen, die nicht fähig sind, ihre inneren Kräfte für die Liebe zu Gott zu aktivieren, sollten sich wenigstens passiv verhalten und der Ausstrahlung der göttlichen Liebe keinen Widerstand entgegensetzen. Auch die blosse Aufnahmebereitschaft gegenüber der göttlichen Güte könnte die Transformation der ganzen Persönlichkeit im intellektuellen, gefühlsmäßigen und willentlichen Bereich ermöglichen. Wer Zugang zu diesem "Ozean der Freude" hat, könnte das (gemäß seiner Natur) höchste Glück erreichen. Die Bewahrung dieses Glücks ist am besten "durch die häufige Kontemplation der unendlichen Liebenswertheit Gottes" gesichert (171).

5. Prüfung der Authentizität der Liebe zu Gott

Viele Menschen betrachten sich als Gott Liebende ohne es in Wirklichkeit zu sein. Deshalb sollte man die Merkmale der Liebe zu Gott sorgfältig prüfen. Die Echtheit der Liebe zu Gott kann unter anderem an ihrer Wirkung erkannt werden. MARY ASTELL erwähnt zwei solcher Wirkungen: "allumfassender Gehorsam" und (im ersten Stadium) die größtmögliche Gleichgültigkeit der Welt und den Weltdingen gegenüber" (171). Es ist eine Selbstverständlichkeit, daß derjenige, der leidenschaftlich verliebt ist, teilnahmslos an allem vorbeigeht, was nicht der Gegenstand seiner Liebe ist. Die Gleichgültigkeit wird aber sofort aufgehoben und an ihrer Stelle tritt ein begeisterter Liebesdienst überall dort, wo der Mensch des Geliebten erblickt wird. Der Liebende kann nicht dulden, daß die anderen sich feindselig gegenüber dem Geliebten verhalten oder sich dessen Zielen widersetzen. Ungeachtet aller Schwierigkeiten und Leiden wird er nur einen Gedanken haben, nämlich, wie er am besten dem Geliebten dienlich sein könnte. "Alle Dinge, die wir als unsere zu nennen pflegen, Reichtum, Ruhm, selbst das Leben" (172), möchte man bei der passenden Gelegenheit für den Geliebten einsetzen. Der Liebende empfindet die größten Schwierigkeiten als eine Freude, wenn er dadurch seine Liebe zeigen kann. Auf religiöser Ebene

geschieht etwas Analoges, indem die Liebe die Schwere aufhebt, die aus einem verfehlten Verständnis des Religiösen als bloßer Zwang entsteht. Die Liebe beseitigt alle "engherzigen Gedanken", alle Sorgen und Ängste und erkennt die Güte Gottes selbst dort, wo die Nichtliebenden Gottes Unmut abzulesen glauben. Deshalb geht die Liebe Hand in Hand mit der vollständigen Ergebenheit. Derjenige, der Gott liebt, zieht seine Offenbarungen nicht in Zweifel und bestreitet nicht seine Gebote. Es handelt sich hier nicht um einen bloß passiven Gehorsam Gott gegenüber, der irgendwie der neuverbreiteten Konzeption eines passiven, durch die Hilflosigkeit bedingten Gehorsam gegenüber den politisch Regierenden entspräche, sondern um ein aus der Liebe entstandenes freudiges Akzeptieren der göttlichen Fügung.

Merkmal und Wirkung der Liebe zu Gott zugleich ist die Nächstenliebe. Durch seine Natur hätte Gott das Recht auf unsere ganze begehrende und wohlwollende Liebe. Er kann jedoch wegen seiner Vollständigkeit an Gutem unmöglich zu einem Gegenstand unserer wohlwollenden Liebe werden. Deshalb hat Gott sein Anrecht auf unsere unbedingte wohlwollende Liebe auf unseren Nächsten übertragen. Gott verlangt von uns, daß unsere Nächstenliebe so groß sei, als wäre sie für ihn selbst bestimmt. Das ist nach MARY

ASTELL's Ansicht nur eine schlichte Interpretation des 1. Johannesbriefes 4, 20. Hinzu kommt, daß unsere Liebe zu Gott in sich die dringende Forderung beinhaltet, ihn so genau als möglich nachzuahmen" (175). Die göttliche Güte und Mitteilsamkeit ist diesbezüglich der Kern dessen, was nachzuahmen ist. Aus unserer Liebe zu Gott ergibt sich dementsprechend die Verpflichtung, die Mitmenschen mit einer Gott-nachahmenden Liebe zu lieben.

MARY ASTELL erwähnt zwei einander entgegengesetzte Grundhaltungen, die gleichermaßen Abwesenheit der Liebe zu Gott bedeuten: 1. Wohlhabend zu sein und trotzdem den Bedürftigen nicht zu helfen. 2. Wegen der eigenen Armut Unzufriedenheit und Neid entwickeln.

MARY ASTELL weist schließlich noch ein wichtiges Merkmal der Liebe zu Gott auf. Die Liebe zu Gott schafft Einheit im Innern der menschlichen Person, während die Vielheit der Liebesrichtungen eine Mehrzahl von Zielen bedeutet, die oft zu einer innerlichen Zerspaltung führt. Ein Leben, gegründet auf dem Prinzip der Liebe zu Gott, ist einheitlich und harmonisch.

E. Vermittlungsversuche abgelehnt

1. MARY ASTELL versucht Korrekturen der okkasionalistischen Begründung der Ausschließlichkeit der Liebe zu Gott

Mit dem erneuten Hinweis auf eine mögliche Integration sowohl der menschlichen Person als auch ihrer Handlungsziele endet am 21. Juni 1694 der Briefwechsel zwischen NORRIS und MARY ASTELL über die Liebe zu Gott. Unmittelbar danach schreibt NORRIS MARY ASTELL noch einen Brief, der als Vorwort des Briefwechsels veröffentlicht wurde. Aber sechs Wochen später wendet sich MARY ASTELL wieder mit einem Brief, in dem sie eine Reihe von neuen Schwierigkeiten in bezug auf die NORRIS'sche Theorie der Liebe zu Gott zur Sprache bringt, an JOHN NORRIS. Dieser Brief wurde zusammen mit der Antwort NORRIS' im Anhang veröffentlicht. MARY ASTELL äußert den Wunsch, daß "die NORRIS' sche Hypothese" uneingeschränkt erfaßt und richtig geschätzt wird . Sie selbst hatte diese Theorie schon übernommen. In der Zwischenzeit hatten sich jedoch viele Gegenmeinungen gebildet, und MARY ASTELL möchte deshalb die Grundfrage nochmals überprüfen. Diesbezüglich gibt es zwei Haupteinwände: 1. Die Theorie macht viele von

den Werken Gottes überflüssig. 2. Sie widerspricht der göttlichen Majestät.

Zum ersten Einwand läßt sich nach MARY ASTELLS Ansicht folgendermaßen argumentieren: wenn die Körper, bloß weil sie aus Größe, Form und Bewegung bestehen, keinerlei Wirkung auf unsere Seele auszuüben vermögen, sondern nur als willkürliche Anlässe des Eingreifens einer höheren Ursache fungieren, die allein die gesamte Skala unserer Empfindungen unmittelbar bewirkt, dann ließe sich kein teleologischer Grund mehr angeben, warum diese Körper überhaupt existieren. Wenn es stimmt, daß Gott unmittelbar jede Sinnesempfindung verursacht, dann läßt sich auch jede regelmässige Beziehung zwischen der physikalischen Umwelt und den jeweils entsprechenden Sinnesempfindungen nicht mehr erklären. Nichts spräche dagegen, daß wir das Feuer auch als kalt empfinden, kaltes Wasser als warm usw. Die direkte Verursachung der Sinnesempfindungen durch Gott macht die Vielfalt der Objekte, die wir wahrnehmen, überflüssig und stellt das allgemein anerkannte Prinzip der ausnahmslosen Zweckmäßigkeit der göttlichen Schöpfung in Frage. Warum sollte man nicht eine "Übereinstimmung zwischen den psychischen Kräften, die in der Sinneswahrnehmung tätig sind, und den Objekten, die die Wahrnehmung veranlassen, annehmen, der "vitalen Entsprechung" (181) ähnlich, die von HENRY MORE zwischen den Modifikationen der Materie und dem "plastischen Teil" der Seele behauptet wird? Die beiden erwähnten Entsprechungen sind

symmetrisch. Wenn die "vitale Entsprechung" aufhört, verläßt die Seele den Körper und wenn die Sinnesempfindungsübereinstimmung aufhört, verschwinden die Ton-, Farbe-, Wärmeempfindunge. Hinzu kommt der zweite Haupteinwand, der besagt, daß die MALEBRANCHE-NORRISCH'sche okkasionalistische Theorie der göttlichen Würde und Weltordnung nicht Genüge tut. Es wäre dementsprechend viel angebrachter zu behaupten, daß Gott unsere Sinnesempfindungen nicht unmittelbar durch seine Allmacht, sondern durch die Natur vermittelt hervorbringt. Außerdem behauptet MARY ASTELL, daß diese Hypothese in demselben Maß wie die andere dem Hauptanliegen NORRIS' entsprechen würde[64]. Im Rahmen dieser von MARY ASTELL vorgeschlagenen Hypothese würden die natürlichen Dinge nur eine instrumentale Rolle spielen. Andererseits stehen das Gute und die Lust, wie schon gezeigt, keineswegs in einem eindeutigen Verhältnis. Es gibt auch Fälle, in denen uns ein dauerhaftes und auch sittlich relevantes Gut unbegleitet von Lust, geschieht. Die größten Ungerechtigkeiten oder manche feindlichen Angriffe können uns gut tun, insofern sie uns die Gelegenheit geben, unsere Nächstenliebe auszuüben und auch unsere Fehler zu entdecken und zu bessern.

Auf diese Weise entsteht für uns ein Gutes vermittelt durch Wesen und Dinge, denengegenüber keine positive Nei-

---

64) Ausschließlichkeit der Liebe zu Gott begründet durch die Alleinwirksamkeit Gottes für die Gesamtheit des Guten.

gung und um so weniger eine Pflicht der Liebe besteht. Umgekehrt ist manchmal unser beliebtester Freund nicht in der Lage, uns das Gute zu tun. Wir schulden also keinem Ding oder Wesen Liebe als Folge dessen, was er oder es bewirkt, sondern nur in Verbindung mit der beabsichtigten Güte, wodurch das betreffende Gute hervorgebracht wurde. Hier versucht MARY ASTELL an den ersten Brief von NORRIS anzuknüpfen, wo er die Ausschließlichkeit der direkten Verursachung sowohl der Lust als auch des Leidens durch Gott behauptet, jedoch das Leiden als nur indirekt und nicht ursprünglich von Gott gewollt erklärte. Dadurch wäre die Symmetrie zwischen Leiden einerseits und Abneigung gegenüber der Quelle des Leidens andererseits in bezug auf die göttliche Ursächlichkeit aufgehoben. MARY ASTELL ist also bereit, den Körpern eine Mitwirkung an unserem Glück oder Unglück sowie auch des Bewirkens von Lust und Schmerz zuzubilligen, jedoch mit der entscheidenden Einschränkung, daß all dies nur als mechanisches Phänomen aufzufassen ist. Die Körper sind nur die Instrumente eines höheren Wesens und Willens und verdienen deshalb weder unsere Ehrfurcht noch unsere Liebe. Es gibt nur ein einziges Wesen, das unsere Liebe, "sogar unsere ganze Liebe", (184) verdient, nämlich dasjenige, das ununterbrochen in der Lage ist, uns aufwärts auf die Vollendung hin zu führen und diese Macht mit uneingeschränkter Freiheit ausübt. Damit ist nach MARY ASTELL auch die Ausschaltung der Liebe zu den "vernunftbegabten Geschöpfen" gerechtfertigt. Die letzteren können zu unserem Wohl absichtlich und frei beitragen,

aber wir wissen, daß ihre Kraft nicht ursprünglich, sondern selbst empfangen ist und daß sie nicht in der Lage sind, immer unser Gut zu wollen und zu tun. Sie können also nicht der eigentliche Gegenstand unserer Liebe sein.

2. NORRIS' Antwort zum ersten Einwand (die okkasionalistische Hypothese macht große Teile der geschaffenen Welt überflüssig)

NORRIS gibt gern zu, daß es MARY ASTELL gelungen ist, den einzig möglichen inhaltlichen Einwand zu einer seiner Hauptthesen aufzugreifen. NORRIS hält jedoch an seiner Grundthese fest, daß nur Gott und nie die Körper die Ursache all unserer Empfindungen ist. Als Urheber unseres Wesens ist er allein in der Lage, auf unsere Seelen einzuwirken und sie zu modifizieren. Die Sinnesempfindung ist grundsätzlich eine Modifikation der Seele. Sie ist nicht trennbar von der Seele, sondern ein Modus der Seele.

Daraus ergibt sich für NORRIS unmißverständlich die Unmöglichkeit einer Verursachung unserer Empfindungen durch die Körper.

MARY ASTELL hatte der NORRIS'schen These zugestimmt, daß die Empfindung ausschließlich in der Seele stattfindet, während die Körper nur aus Größe, Form und Bewegung bestehen. Daraus ergibt sich die Unmöglichkeit einer Verur-

sachung unserer Empfindungen durch die Körper und die Notwendigkeit einer "höheren Ursache". Wie kann MARY ASTELL die bloßen "Okkasionen" als Ursachen betrachten? NORRIS scheint es, daß MARY ASTELL eine unmögliche mittlere Position anstrebt: die Körper sind zwar nicht gerade Ursachen unserer Empfindungen, jedoch mehr als bloß Gelegenheiten dafür. Sie tragen dazu bei, sie üben eine gewisse Wirksamkeit bei der Hervorbringung unserer Empfindungen aus. Diese mittlere Position bezeichnet NORRIS als unhaltbar. Die Körper sind entweder Ursachen oder nur Bedingungen unserer Empfindungen. Mit anderen Worten: es kann nach NORRIS keinen partiellen Okkasionalismus geben, wie MARY ASTELL zu glauben scheint. Den von MARY ASTELL erwähnten zwei Hauptnachteilen[65] eines totalen Okkasionalismus, versucht NORRIS auf folgende Weise zu entgehen: Gott hat die menschliche Seele mit einer "gewissen Menge organisierter Materie vereinigt" (190). Wegen ihrer besonderen Beziehung zu seinem Wesen wurde diese "organisierte Materie" von dem Menschen als "sein Körper" betrachtet. Andererseits ist der menschliche Körper von zahlreichen verschiedenen Körpern umgeben, die gemäß der Gesetze der Physik auf ihn stoßen und ihn in verschiedenen Weisen prägen oder zumindest beeinflussen. Diese Einflüsse können entweder zugunsten der Erhaltung des Körpers wirken, oder zur "Auflösung seiner Struktur und seines

---

65) Die, wie wir sehen werden, auch von LADY DAMARIS MASHAM als Argumente gegen NORRIS gebraucht werden

Mechanismus" (191) beitragen, sie können also entweder gut oder schlecht sein. Keine Seele braucht zu wissen, was in der Körperwelt geschieht, aber um der Erhaltung des Lebens willen ist es notwendig, daß sie weiß, ob die betreffenden Einflüsse den eigenen Körper zum Guten oder zum Schlechten führen. Dieses Wissen kann entweder durch die Vernunft oder durch das Gefühl erworben werden. Der erste Weg würde eine ständige Untersuchung der Beschaffenheit und der inneren Struktur der anderen Körper wie auch ihrer äusseren Form und Bewegung, bezogen auf ihr Verhältnis zu unserem Körper, voraussetzen. Der zweite Weg ist derjenige der spontanen Verursachung gefühlsmässiger Modifikationen der Seele. Der erste Weg würde die Seele von ihrer eigentlichen Bestimmung ablenken, das heißt, von der Liebe zu Gott und Kontemplation und ausserdem angesichts der Knappheit unserer Wahrnehmungsmöglichkeiten ein unendlich langweiliges und letzten Endes unausführbares Verfahren bedeuten. Wenn seine Reaktionen zu der Umwelt von einer vorherigen Analyse der Beschaffenheit und Bewegung der kleinen Partikeln der Körper abhängig wäre, wenn die Reflexe reflektiert sein sollten, würde der Organismus ständig Gefahr laufen, zerstört zu werden. Es ist deshalb notwendig, daß die Seele auf rascherem Wege von dem positiven oder negativen Charakter der umgebenden Körper benachrichtigt bzw. gewarnt wird. Die umgebenden Körper besitzen zwar nicht die Fähigkeit, dies von sich selbst mitzuteilen oder Einsicht darüber zu vermitteln. Sie können in unserem Körper zwar Modifikationen hervorrufen,

aber sie können weder eine Kommunikation mit dem Geist herstellen noch Modifikationen unserer Seele als solche verursachen. Wir bekommen die für uns lebenwichtigen Informationen nur durch die Vermittlung von Empfindungen und Gefühlen. Die Lust und der Schmerz, die uns Nachricht über die positiven oder negativen Wirkungen der umgebenden Körper geben, gehören aber zu einer anderen Ebene als die der physikalischen Bewegung. Sie sind inkommensurabel mit den materiellen Modifikationen in der Umgebung und in unserem Körper.

Die gefühlsmaßigen Modifikationen als nicht physikalische, sondern psychische Phänomene können dementsprechend ihren Ursprung nicht in der materiellen Konstellationen ausserhalb oder innerhalb des Körpers, sondern nur in dem geistigen allumfassenden Prinzip, in Gott, haben. Gott hat auf diese Weise dafür Sorge getragen, daß die Teleologie der Seele, die in der Kontemplation des unendlich Guten besteht, nicht durch die ständige Analyse der Verhältnisse des Leibes zu den in den umgebenden Körpern enthaltenen Möglichkeiten des psychisch Schlechten oder Guten beeinträchtigt wird. Das entspricht dem göttlichen Prinzip des einfachsten Weges zur Erreichung des besten Resultats. Gott ruft in der Seele Lust oder Schmerz hervor gamäß den Interessen der Lebenserhaltung und dem körperlichen Wohl und im Einklang mit den von ihm festgesetzten Gesetzen der Verbindung zwischen Seele und Körper.

Die Indifferenz der rein mechanischen Bewegung geht hier in ein Zeichensystem über, das im Interesse der Erhaltung der psychoorganischen Verbindung funktioniert. Diesie Überformung der Mechanik durch die Teleologie ist ein Ausdruck göttlicher Weisheit und Güte, der Grund zum Erstaunen und zur Meditation sein sollte.

NORRIS denkt, daß diese Darstellung der Entstehung und Funktion der Empfindungen MARY ASTELL für eine befriediegende Lösung ihrer Bedenken genügen wird. Es ist wahr, daß die Körper nicht als die eigentliche Ursache der Empfindungen betrachtet werden können, das bedeutet aber keineswegs, daß die äußeren Körper zwecklos oder ganz überflüssig sind. Sie sind keineswegs bloß irrelevante und willkürliche Elemente in bezug auf die in unserem Geist entstandenen Modifikationen (Empfindungen und Gefühle), sondern sie affizieren realiter unseren Körper und werden dadurch zum Anlaß der göttlichen Verursachung der lebensdienenden Empfindungen. Die äußerlichen Körper sind als irrelevant und willkürlich nur in bezug auf die Entstehung der Empfindungen als solche zu betrachten, aber nur insofern, als keine an sich notwendige Verknüpfung oder Analogie zwischen den von ihnen ausgehenden bloßen Eindrücken und den Empfindungen besteht. Gott hätte diesbezüglich die Skala

der Entsprechungen ganz anders gestalten und sogar die Pole der Lust und des Schmerzes umkehren können. Das wäre aber in bezug auf die Lebenserhaltung nicht zweckmäßig gewesen. Nur in diesem Sinn akzeptiert NORRIS die von MARY ASTELL erwähnte Formel "vernunftgemäße Übereinstimmung". MARY ASTELL scheint jedoch diese Übereinstimmung als natürliche Ähnlichkeit oder Symmetrie bis hin zu einer analogen Wirksamkeit des äußeren Eindrucks in der Sphäre der Empfindung zu verstehen. Eine solche Auffassung lehnt NORRIS unumwunden ab, weil sie eine physikalische Verursachung auf die nichtphysikalische Ebene der Empfindungen verlegt. Man kann auch nicht einschränkend von einer instrumentalen Rolle der Sinnesinge bei der Verursachung der Empfindungen sprechen, weil dies wiederumg eine Art von Verursachung zweiten Grades impliziert. Gott braucht aber keine zusätzlichen Ursachen, weil sein Wille vollständige Selbstwirksamkeit bedeutet. Den Gegenständen unserer Empfindungen eine reelle Teilnahme an der Hervorbringung der letzteren zuzuschreiben, sei es auch nur auf instrumentale Weise, bedeutet für NORRIS "ein absurdes und unphilosophisches Vorurteil" (198).

3. NORRIS' Antwort zum zweiten Einwand (die okkasionalistische Interpretation verstößt gegen die göttliche Majestät)

1. Diese Auffassung (eine direkte göttliche Verursachung der Empfindungen wird abgelehnt als unvereinbar mit der göttlichen Erhabenheit) erinnert an die klassische Argumentation der Epikuräer gegen die Möglichkeit einer göttlichen Vorsehung. Es handelt sich im Grunde um ein Vorurteil, das auf einem inadequaten Verständnis des göttlichen Wesens beruht. Es wird dementsprechend vorausgesetzt, daß es der göttlichen Vollkommenheit widerspricht, sich um die Welt zu kümmern. Dem ist zu entgegnen, daß, nachdem es nicht im Widerspruch zur göttlichen Herrlichkeit stand, die Welt unmittelbar zu schaffen, es auch kein Widerspruch ist, dieselbe Welt direkt zu leiten. Gottes unmittelbare Wirkung finden wir bereits auf niedrigeren Stufen der Gesamtwirklichkeit z.B. in der Dynamisierung und Lenkung der Materie, so daß es umso weniger gerechtfertigt wäre, die göttliche Tätigkeit auf der geistigen Ebene der unmittelbaren Verursachung der Empfindungen und Gefühle als gottunwürdig zu betrachten. Etwas, das nur von Gott getan werden kann[66], steht nicht unter der göttlichen Erhabenheit. Außer Gott gibt es keine Wirkursache. Die "(Gott) dienende Natur" ist eine Schimäre.

---

66) NORRIS verweist auf die Ausführungen von MALEBRANCHE über die Zweitursachen

MARY ASTELL, die weit davon entfernt war, das zentrale Anliegen der NORRIS'schen Theorie der Liebe zu Gott in Frage zu stellen, hatte vorsorglich betont, daß die Anerkennung einer gewissen unmittelbaren Mitwirkung der Körper bei der Verursachung unserer Empfindungen keineswegs die Ausschließlichkeit der Liebe zu Gott beeinträchtigen dürfte. Die kausale Aktion der Körper funktioniert mechanisch und unwillkürlich, sie kann unmöglich Liebe begründen oder rechtfertigen. NORRIS fragt sich, ob jedoch die am Ende von MARY ASTELL vertretene These, ganz harmlos ist. Eins steht für ihn fest: die sicherste Methode zur Vorbeugung einer Übertragung der Begehrungsliebe auf die Geschöpfe ist, den letzteren die kausale Kraft sowohl in bezug auf unsere Empfindungen wie auch in bezug auf die Entwicklung und Vervollkommnung unseres Wesens anzusprechen. Hinzu kommt folgende Überlegung: billigt man den Geschöpfen eine zunächst mechanische Kausalität zu, so öffnet man damit den Weg für eine a-posteriori-Argumentation zugunsten einer beabsichtigten Verursachung mit der Begründung, daß nur ein "denkendes Prinzip" geistige Phänomene, wie z.B. Empfindungen und Gefühle hervorbringen kann, spricht letztlich also zugunsten einer "denkenden Materie"[67]

---

67) "Ob dieses Etwas (die Seele) eine in ihrem ganzen Wesen von dem, was wir Körper nennen, distinkte Substanz sei, oder nur ein Körper von einer subtileren Struktur und Zusammensetzung als der andere Körper, das kann nur durch unser Denken erkannt werden; die totale Unfähigkeit der Materie zu denken muß entsprechend dieses (Denk) Prinzips erschlossen werden". (J.NORRIS, Theory of the ideal Word, II, 6,7) von FLORA MacKINNON (The philosophy of John Norris of Bemerton, S. 20) zitiert als mögliche Kritik an Hobbes.

VIERTES KAPITEL

Struktur und Intention der Hauptpositionen von NORRIS und MARY ASTELL

Bevor wir die auf anderer Seite des behandelten Disputs eingehen, werfen wir einen systematisierenden Rückblick auf die von J.NORRIS und MARY ASTELL in langem, gewundenem und keineswegs in sich abgeschlossenem Dialog vertretenen Meinungen und Grundpositionen.

JOHN NORRIS' ursprüngliche und auch im Rahmen der späteren Auseinandersetzung durchgehaltene Intention war die Erarbeitung einer Ethik, die ihre letzte Begründung in einer Ordnung der Liebe finden sollte. Die Rechtferigung eines solchen Typus der Ethik ergibt sich für NORRIS nicht nur aus metaphysisch-theologischen Überlegungen, sondern schon aus der anthropologischen Grundstruktur, in der das Wollen[1] dem Denken ontologisch und ontisch vorausgeht. Der Mensch ist nicht nur ein "rationales Wesen", sondern vor allem ein "liebendes Wesen" ("amourous being"). Dies ist wiederum in dem "metaphysischen Status" des Menschen begründet: Der Mensch ist ein "amorous being", weil er

---

1) Das als allgemeine Bewegung der Seele auf das Gute hin für NORRIS synonym mit Liebe ist

primär und im radikalsten Sinn ein empfangendes Wesen ist. Nicht nur sein Dasein hat er Gott zu verdanken, sondern auch seine gesamte Dynamik und die Möglichkeitsbedingungen einer Erfüllung derselben. Als Schöpfer hat Gott dem menschlichen Wesen "den weitesten Trieb"[2] eingeprägt, das Streben nach dem Glück. Der Liebesbegriff wird von NORRIS auch kosmisch ausgedehnt. In seinem Briefwechsel mit MARY ASTELL beschreibt er die Gottesausgerichtetheit der menschlichen Liebe nicht nur als durch die Beschaffenheit der natürlichen Liebe bestimmt, und dann durch die Offenbarung, sondern auch durch "die ganze Struktur des Universums".

Ausghend von einem solchen weit gefaßten Begriff der Liebe, der sowohl Begehren als auch Wohlwollen, zentripetale und zentrifugale Liebesbewegung, bewußtes und unbewußtes Streben, reflektierte und spontane Tätigkeit subsumiert, bekommt die Reflexion über die Liebe die Bedeutung eines Forschens nach den Grundlagen und einer Ermittlung des eigentlichen Sinnes der menschlichen Existenz. Von den Ergebnissen der hier angezielten universellen "Liebeswissenschaft" werden ein besseres Verständnis und eine geeignetere Bestimmung des geschichtlichen und religiösen Lebens, des Gemeinwohles und des persönlichen und "politischen Glücks" erwartet. Es ist eine Theorie, die ein

---

2) Und indem er gleichzeitig Gegenstand dieses wesenhaften Triebes ist, ermöglicht er ihm auch dessen Befriedigung in der Kontemplation der göttlichen Natur

allgemeines Haltungs- und Handlungsnormensystem fundieren möchte. Diese Totalethik ist vorwiegend eine subjektive Ethik: Sie fragt nach dem Gesollten und Erlaubten eines Willens, der das ursprüngliche spontane Streben thematisiert. Diese subjektive Ethik enthält jedoch auch objektive Momente, insofern das allgemeine Interesse der Gemeinschaft miteinbezogen wird. Die objektiv-soziale Dimension tritt jedoch allmählich, parallel mit der Akzentuierung der asketisch-kontemplativen Orientierung, in den Hintergrund . Utilitaristische Tendenzen, die z.B. in der Verknüpfung zwischen Selbstliebe und sozialer Nützlichkeit und sogar metaphysisch gekleidet in der Begründung der Unmöglichkeit einer wohlwollenden Liebe zu Gott wegen der Unmöglichkeit eines Nützlichkeitseffekts aufseiten des Liebes"gegenstandes" sichtbar werden, gehören zu den Ambivalenzen des NORRIS'schen Denkens. Sie dürfen jedoch nicht überbewertet werden[3]. Im Rahmen einer Gesamtinterpretation, die auch die Entwicklung und die allmähliche Verdeutlichung der Haupttendenzen in Betracht zieht, stellen sie sich eher als geistesgeschichtlich gefärbte Formulierungen des herkömmlichen christlichen Eudaimonismus heraus.

---

3) NORRIS wirft RÉGIS eine utilitaristische Interpretation des moralischen Guten vor (siehe oben S.150). Ebenfalls über die Vorzüglichkeit des neutestamentlichen Liebesgebotes sprechend hebt NORRIS hervor, daß es über alle mit dem Nützlichkeitsprinzip verbundene Tugend hinausgeht.

Die Verbindung nicht nur mit der augustinischen theozentrischen Ethik, sondern auch mit der mittelalterlichen thomasischen Synthese ist noch stärker zu spüren in der "Theory and regulation of Love", wo NORRIS Theonomie und Freiheit der Liebespflicht, "diskursives Licht" und "Vernunftinstinkte", menschliches Handeln und Gottesgnade, Individualethik und Sozialethik in einer einheitlichen "neuen Konzeption der Ethik" harmonisieren wollte. Später sind die mystische und kontemplative Seite so wie auch die individualistische Tendenz stärker in den Vordergrund getreten. Die Intention der Errichtung einer Totalethik durch eine systematische Theorie der Liebe bleibt jedoch bestimmend. Diese Idee wird auch von MARY ASTELL mit einer betont praktisch-erzieherischen Zielsetzung geteilt, die eine Besserung der allgemeinen Sittlichkeit von einer "Reform der Liebe" abhängig macht.

Die zentrale ethische Verpflichtung besteht für NORRIS darin, das notwendige, unreflektierte Streben nach dem Guten im allgemeinen (nach Gott) auf die Ebene der Reflexion zu heben und als freie Entscheidung zu vollbringen. Die "natürliche"implizite oder "unklare" Liebe zu Gott muß sich selbst bewußt werden und in ein Prinzip des inneren Lebens und der Handlung verwandelt werden. Die Unbedingtheit der Liebespflicht Gott gegenüber ergibt sich aus der Einmaligkeit des Verhältnisses Schöpfer und mit Bewußtsein begabtem Geschöpf. Die hier angesprochene

Schöpfung wird nicht in einen ursprünglichen vorgeschichtlichen Akt verlegt, sondern als Gegenwart aufgefaßt. Der Okkasionalismus dient zur Beleuchtung der Grundstrukturen dieser ununterbrochenen seinsstiftenden Tätigkeit Gottes, die sich philosophisch durch den zentralen Begriff der Alleinwirksamkeit Gottes darstellen und erläutern läßt. Die Ursächlichkeit[4] ist von der göttlichen Natur nicht zu trennen. Vielmehr ist sie als Modus der Entstehung jeder Realität ausschließlich als göttliches Attribut aufzufassen.

Im Rahmen einer derart strengen Interpretation der Verursachung als Seinsgebung (Seinsmitteilung) gibt es keinen Platz mehr für Zweitursachen, weil die letzteren dem Bereich des Geschöpflichen angehören. Die Philosophie sollte die dahinterstehende Sinnestäuschung zerstören und das eingewurzelte Vorurteil des Vorhandenseins einer reellen Dynamik auf der Ebene der Geschöpfe entkräften. Die letzteren sind im Grunde ausnahmslos passiv. Für die Dynamik sämtlicher physikalischen und bio-psychischen Phänomene sowohl im Kosmos als auch in der Seele bleibt nur eine Erklärung: die göttliche Unmittelbarkeit. Die gesamte materielle Welt ist trotz der äußeren Bewegung statisch und tot, sie ist "ein riesiges Gerippe", das nie fähig wäre, den qualitativen Sprung bis hin zur Entstehung

---

4) Als Seinsprinzip verstanden

auch nur des kleinsten Sinneseindruckes zu schaffen. Daß trotzdem die Welt für den Menschen zum höchsten Liebesgegenstand (und Liebensziel) werden kann, ist nur durch eine Art von universeller Täuschung zu erklären, die in den geschöpflichen "Nullzeichen" schöpferische Kräfte wähnt. Es gibt einen philosophischen "Stumpfsinn", dem auf breiterer Ebene eine Umkehrung der Religiosität zugunsten der Sinnesdinge entspricht. Die Entlarvung dieses fundamentalen Irrtums mit Hilfe der okkasionalistischen Interpretation der Entstehung der Empfindungs- und Wahrnehmungsphänomene hat für NORRIS den Wert einer Befreiung, deren Voraussetzung die Anerkennung einer höheren Abhängigkeit ist. Es handelt sich um die Abhängigkeit von Gott, die im Rahmen der NORRIS'schen christlichen Interpretation als befreiend empfunden wird, weil sie als Verhältnis der Liebe ausgelegt wird.

Im strengsten Sinn darf man nur Gott als gut beschreiben, weil nur er realiter aktiv ist, das heißt fähig, das Glück zu bewirken. Das Gute entsteht nicht emanatistisch, sondern durch die ununterbrochene Aktion Gottes, die sich in unsere Lustempfindungen und schon in das unaufhebbare Streben nach dem Glück übersetzt. Aus dieser Alleinigkeit der den Menschen beglückenden Wirksamkeit in Gott ergibt sich die Logik der Ausschließlichkeit der Liebe zu Gott. Über die okkasionalistische Begründung dieser Ausschließlichkeit gab es nicht nur eine Diskussion, sondern auch Divergenzen zwischen NORRIS und MARY ASTELL. Während NORRIS

eine uneingeschränkte Version des Okkasionalismus vertritt, versucht MARY ASTELL eine Reihe von Korrekturen in der Richtung einer Anerkennung der Mitwirkung der Zweitursachen im Bereich der Sinnesempfindung und im ausgedehnten Sinn auf das Glück bzw. Unglück des Menschen hin. Dies könnte ihrer Ansicht nach erreicht werden, indem man das Vorhandensein einer vorgegebenen Übereinstimmung zwischen Gegenständen und der wahrnehmenden Psyche voraussetzt. Damit wird das unmittelbare Eingreifen Gottes bei der Hervorbringung der Sinnesempfindungen und Wahrnehmungen nicht mehr notwendig und die teleologische Struktur der Schöpfung nicht aufgehoben. Es wird also die vermittelnde Rolle der Sinnesdinge anerkannt, jedoch mit einer Einschränkung, die die Beibehaltung der mit NORRIS gemeinsam vertretenen theoretischen Position sichert. Die betreffende Vermittlung ist also instrumental und als ein bloß mechanisches Phänomen ausgelegt.

NORRIS besteht jedoch auf der Unaufhebbarkeit der Verknüpfung zwischen der (für ihn im Gottesbegriff selbst begründeten) Allwirksamkeit Gottes und der Verpflichtung zu einer Ausschließlichkeit der Liebe zu Gott und betrachtet die Idee eines gemäßigten Okkasionalismus als in sich widersprüchlich. Der von MARY ASTELL vorgeschlagene Begriff einer vorgegebenen "vernunftgemäßen Über-

einstimmung" zwischen den Phänomenen und der Wahrnehmung wird von ihm bei Ablehnung jedweder Analogie zwischen der Beschaffenheit der materiellen Dinge einerseits und der Empfindung andererseits nur im Sinne einer von Gott gewollten Relation zwischen Schmerz und Lust akzeptiert, die die Lebenserhaltung begünstigt und den Geist frei von biologischen Funktionen und Aufgaben hält[5].

MARY ASTELL erhebt Einwände auch gegen die Verknüpfung zwischen der Lust und dem Guten im allgemeinen. Ihre diesbezügliche Argumentation geht von dem übergeordneten Begriff der Heiligkeit aus, der keine einheitliche Bestimmung des Lustprinzips erlaubt und eine strenge Unterscheidung zwischen "unreinen" und "reinen", "guten" und "sündhaften" Lustweisen erforderlich macht. Dementsprechend ist auch der Schmerz ein zweideutiger Begriff. Der physische Schmerz steht in keinem Widerspruch zum (religiös-ontologisch verstanden) Guten und kann deshalb mit geistigen Lustformen, die indem sie gegen die göttliche Heiligkeit verstossen, mit geistigen Leiden verbunden sind. Der fundamentale Gegensatz ist nicht derjenige zwischen Lust und Schmerz, sondern der zwischen dem Guten und der Sünde, letztere verstanden als das einzig reale Übel des Menschen, das in einer Umkehr des Willens besteht.

---

5) Das menschliche Leben ist durch eine Reihe solcher Entlastungsmechanismen für die Aufmerksamkeit auf Gott befähigt.

die die ursprüngliche Übereinstimmung mit Gott aufhebt und dadurch die Gottferne vergrößert. Die Überwindung dieser Ferne ist das gemeinsame Anliegen von NORRIS und MARY ASTELL und der Grund der Ablehnung der Begehrungsliebe zu den Geschöpfen. Für den Menschen (in NORRIS' drastischer Formulierung) ist die Abwesenheit der Geschöpfe die Bedingung der Anwesenheit Gottes. Dies hängt mit dem NORRIS'schen Begriff des Begehrens zusammen: Für NORRIS scheint das Wohlwollen strukturell gegen eine Überschreitung seiner Grenzen innerhalb des ordo amoris gesichert zu sein, während die Begehrungsliebe ständig Gefahr läuft, ihre wesenhafte Ausgerichtetheit auf das Unendliche mit dem aktuellen Gegenstand zu verwechseln. Nach NORRIS heißt dies: Vergöttlichung des endlichen Gegenstandes. In Anschluß an NORRIS spricht MARY ASTELL von der Unmöglichkeit, zwei Liebesziele, nämlich das Geschöpfliche und Gott, gleichzeitig zu haben.

Mit derselben Radikalität wie im Fall der okkasionalistischen Begründung wird die Mittelstellung einer angemessenen Begehrungsliebe zu den Geschöpfen als unmöglich angesehen. Dabei greißf NORRIS auch zu dem innerhalb der reformatorischen Ideenentwicklung wichtigen Gewissensargument. Die Begehrungsliebe für die Geschöpfe ruft die Mißbilligung der inneren Stimme des Gewissens hervor, während die Gleichgültigkeit gegenüber der Kreatur kein inneres Wertgefühl verletzt. Indem NORRIS das Vorhandensein oder Nichtvor-

handensein von Reuegefühlen als Wahrheitskriterium in bezug auf eine seiner Grundthesen erwähnt, begibt er sich auf die (sonst in seiner Argumentation seltener als bei MARY ASTELL einbezogene) Ebene der inneren Erfahrung. Es ist dies ein Unterschied, der durch den ganzen Briefwechsel hindurch verfolgt werden kann. Der Moment der sittlich-religiösen Erfahrung kommt in der Darstellung von MARY ASTELL immer wieder vielfältig zum Ausdruck:

1. Sie ermöglicht einen überthoretischen Zugang zur Wahrheit; im Falle der Frage, ob eine reine und desinteressierte Liebe möglich ist, könnte die Demonstration derselben negeativ durch die Entkräftigung der Gegenargumente oder positiv durch die logische Analyse und Beleuchtung der Beschaffenheit der zwischenmenschlichen Beziehungen zum Beispiel keinen hinreichenden Grund für eine innere Überzeugung abgeben. Wenn Erläuterungen logischer Strukturen der Wirklichkeit und der Nachweis der theoretischen Plausibilität eines Sachverhaltes trotzdem keine reale Einsicht in das Wesen des Phänomens vermitteln können, dann bietet sich der Weg der Selbsterfahrung. Dies kann die Gewissheit ermöglichen[6]. Es ist, als ob hier MARY ASTELL die BACON'sche Formel "Demonstratio longe optima est experientia" auf die sittlich-religiöse Ebene überträgt.

---

6) Siehe oben 157

Die Erfahrung wird von MARY ASTELL nicht nur als Alternative zur rein theoretischen Erkenntnis erwähnt, sondern auch als pädagogische Methode zur Überwindung von Neigungen und Verhaltensmustern, die der Ausschließlichkeit der Liebe zu Gott widersprechen oder ihr im Wege stehen. Sie empfiehlt das "Experiment" der allmählichen Beseitigung verschiedener Formen des Begehrens mit Ausnahme der Gottesbegehrung. Dadurch werden Diskrepanzen zwischen Theorie und Praxis aufgelöst, der Verständinshorizont erweitert und höhere Stufen des Glücks erreicht. Für diejenigen, die sich unter Liebe zu Gott nichts Genaues vorstellen können, empfieht1 MARY ASTELL ein meditatives Experiment (sich an die größte Freude zu erinnern, die man je erlebt hat, um sich dann auf eine potenzierte Idees derselben zu konzentrieren). Schon die Aufnahmebereitschaft dieser Erfahrung gegenüber könnte zu einer Transformation der menschlichen Persönlichkeit führen.

2. Die Liebe zu Gott wird von MARY ASTELL auch als konkrete Sinnerfahrung beschriebwn in Gegenüberstellung zu der Sinnzerstörung, die durch einen gelebten Atheismus geschieht. Sinn setzt sowohl die Überzeugung, daß Gott existiert, als auch die Einsicht in die Liebespflicht ihm gegenüber voraus. Liebe zu Gott als Gotteserfahrung ist nicht nur Vorbedingung jeder auf lange Sicht sinnvoll

Handlung, sondern auf die Dauer auch der Fortsetzung des menschlichen Lebens überhaupt. Die mit Konsequenz praktizierte Erfahrung des Atheismus würde nach MARY ASTELL die Idee eines universellen Selbstmordes nahegelegen[7].

3. Es gibt nach MARY ASTELL ein wichtiges erfahrungsmässiges Argument zugunsten der Ausschließlichkeit der Liebe zu Gott: eine gewisse Unruhe und das unüberwindliche Unbehagen, das früher oder später alle Modalitäten der Liebe mit Ausnahme der Liebe zu Gott[8] begleiten.

Wir haben unter anderem für die Charakterisierung der NORRIS'schen Grundposition die Formel "religiöser Rationalismus" gebraucht. Die viel stärkere Rolle, die der Erfahrung in den Ausführungen von MARY ASTELL zu kommt, führt dazu, daß die genannte Formel in ihrem Fall weniger anwendbar ist. Es ist ein nicht zu übersehender Unterschied, der jedoch keineswegs die tiefere Übereinstimmung in den zentralen Fragen des Gott-Mensch-Verhältnisses und der kritischen Haltung gegenüber wesentlichen Merkmalen der zeitgenössischen Mentalität aufhebt. Das verbindende Moment ist die Idee der totalen Gottesabhängigkeit. Zwischen der letzeren und der angestrebten Überwindung der geistesgeschichtlich bedingten Gottferne besteht eine dia-

---

7) Siehe oben S. 176
8) Siehe oben S. 177

lektische Beziehung. Sowohl NORRIS als auch MARY ASTELL empfinden große Bereiche der aufsteigenden bürgerlichen Wertskala als mit einer Schwächung des Bewußtseins der Gottesabhängigkeit verbunden. Beide sind der Meinung, daß es sich nicht bloß um verbreitete Formen der Gleichgültigkeit gegenüber traditioneller Formen der religiösen Kultur, sondern um eine zunehmende Verweigerung jeglicher Gottes (Abhängigkeits)-Beziehung handelt. Diese Haltung wird von beiden als "irrational" empfunden und beschrieben. Diese (unerklärliche) Tendenz ist kein Ausnahmezustand mehr, sondern erweist sich als tief in der emotionalen Sphäre vieler Zeitgenossen verwurzelt.

Daraus ergibt sich eine ausgesprochen pessimistische Einschätzung der Zukunftschancen sowohl der Theorie als auch der Praxis der ungeteilten Liebe zu Gott. Die von ihr vorausgesetzte Umkehr stößt auf zu tiefe Vorurteile, Verhaltens- und Denkstrukturen, als daß man auf die Zustimmung der Mehrzahl hoffen könnte. Die von NORRIS und ASTELL vertretene Ablehnung der Autonomie zugunsten der uneingeschränkten Theonomie bezeichnet unmissverständlich ihren Ort innerhalb des Kräftespiels der voraufklärerischen Entwicklung. Ihr strenges Plädoyer gegen eine von immanenten oder anthropozentrischen Motiven inspirierte Kultur ist antiaufklärerisch, was jedoch nicht heissen will, daß beide nicht in enger Beziehung zu manchen Denkmustern der betreffenden Strömung standen und sogar, wie schon gezeigt, daraus Argumente und Methoden ausgeliehen haben.

Ihre Auseinandersetzung mit einer nichttheologischen Anthropologie mündet nicht in ahistorischen Überlegungen, sondern bezieht sich konkret auf und verfolgt eine geistesgeschichtliche Entwicklung in einer Weise, die ihre tiefe, wenn auch zugleich gespannte, Zugehörigkeit zu derselben dokumentiert. Eine Hauptrichtung dieser Entwicklung, nämlich der Utilitarismus, wird abgelehnt. Die Welt zum ausgezeichneten Gegenstand des Begehrens zu machen, wird als unerklärliche Blindheit gegenüber der Transzendenz empfunden. Als Reaktion wird von NORRIS die Gesamtheit der materiellen Wirklichkeit als vollkommen statisch ("tot") im Verhältnis zur Psyche erklärt. Die Geschöpfe, diese jeder Dynamik beraubten Gebilde ("Nullzeichen"), zu lieben, bedeutet verallgemeinerte Idolatrie. Das Dilemma ist unausweichlich: entweder Gott oder die Kreatur. NORRIS spricht deshalb von der Notwendigkeit der "Vernichtung des auf die Geschöpfe gerichteten Begehrens" und MARY ASTELL beschreibt das Begehren der Kreatur als Verletzung der Menschenwürde.

Die Liebe ist die letzte Begründung der Ethik, gerade weil sie sich als in Gott zentriert erweisen kann und dadurch die richtige Hierarchie der Ziele wiederherzustellen vermag. Weder die Selbsterhaltung und die damit verbundenen sozial-ökonomischen Tätigkeiten noch die Introspektion (der Genuß der inneren Welt),

sondern die Suche nach Gott ist die Bestimmung des menschlichen Liebens. Letzteres (das Leben transzendierendes) Ziel ist die Gottesschau. Die okkasionalistische Erklärung der Empfindungs- und Wahrnehmungsphänomene geht von der Teleologie der Kontemplation aus. Gott wirkt unmittelbar in der Sphäre dieser für die Lebenserhaltung unentbehrlichen Funktionen, um die Seele von der betreffenden Aktivität zu entlasten und sie für die in der Kontemplation kulminierenden Liebe zu Gott freizuhalten. Zu derselben göttlichen Teleologie gehört nach NORRIS auch die unaufhebbare Verknüpfung zwischen (ewigem) Glück und Ordnung der Liebe. MARY ASTELL betrachtet ihrerseits jede Zerspaltung der menschlichen Liebe zwischen Gott und Kreatur, zwischen dem unendlich Guten und den materiellen und ökonomischen Gütern als eine Störung der Teleologie der Gottesschau.

Dieser methaphysischen Begründung der NORRIS'schen Liebesethik entsprechen auf der normativen Seite Elemente eines zum Teil radikalen asketischen Modells.

Aus der mit ungewöhnlicher STrenge durchgeführten Anwendung der okkasionalistischen Interpretation ergeben sich für NORRIS zwei entscheidende, miteinander verbundene Konsequenzen: die Thematisierung der göttlichen Unmittelbarkeit und die Abwertung der Geschöpfe. Dadurch, daß

NORRIS den Geschöpfen und em Geschaffenen jegliche eigentliche Ursächlichkeit abspricht, verlieren die Geschöpfe ihren (nach NORRIS auf einem Vorurteil der menschlichen Imagination basierenden) traditionellen Status und neigen angesichts dieses okkasionalistisch argumentierten Monoenergismus dazu, irreal zu werden. Die Antwort auf der Seite der Normierungsentwürfe trägt starke asketische Züge. NORRIS verlangt eine Umkehr des Gesamtsystems der herkömmlichen Begehrungsmuster zugunsten einer Gottzentrierung. Die verlangte Reorientierung des Begehrens und der Aufmerksamkeit wäre jedoch so groß, daß NORRIS selbst sie nur einer kleinen geistigen Elite zumuten kann.

FÜNFTES KAPITEL

LADY MASHAM[1]: A Discourse of the Love of God, 1696 (120 SS)

A. Biographische und historische Bemerkungen

Der erste Angriff gegen die von NORRIS formulierte und von MARY ASTELL mit Nuancierungen, die auch kritische Differenzierungen einbeziehen, zustimmend kommentierte Theorie der Liebe erfolgte von einer anderen, intelektuell begabten und theologisch-philosophisch interessierten Frau dieser Zeit, LADY DAMARIS MASHAM, in Cambridge am 18. Januar 1658 geboren als Tochter des Gelehrten Cambridger Platonisten RALPH CUDWORTH (1617 - 1688) und gestorben am 20. April 1708 in Oates. Unter der Leitung ihres Vaters machte sie "große Fortschritte in Mathematik, Geschichte, Philosophie und selbst in Theologie und verdankte einen großen Teil ihrer Ausbildung den liebevollen Ratschlägen von JOHN LOCKE"[2]. DAMARIS CUDWORTH heiratete Sir MASHAM 1685. JOHN LOCKE hat das Ehepaar MASHAM in Oates oft besucht und dort ununterbrochen von 1691 bis zu seinem Tode in 1704 gelebt[3].

---

1) Die Abhandlung erschien anonym und wurde von vielen JOHN LOCKE zugeschrieben

2) Nouvelle Biographie Genêrale, Bd. 33, Kopenhagen 1967

3) Vgl. MYRA REYNOLDS, The learned Lady in England 1650-1750, Boston und New York 1920

Wir haben schon gezeigt, daß JOHN NORRIS ihr zwei seiner Abhandlungen widmete, nachdem sie mit ihm über das Thema der "platonischen Liebe" korrespondiert hatte. JOHN HOYLES[4] erwähnt noch eine Bewundererin von JOHN NORRIS, MARY CHUDLEIGH (1656 1710), die ebenfalls durch ihre Poeme und Briefe "zu dem Kult der platonischen Liebe" beitrug. Ein Journalist, JOHN DUNTON, der mehr als fünf Jahre zweimal in der Woche (zwischen 1691 - 1697) die Zeitschrift "The Athenian Gazette" bzw. "The Casuistical Mercury"[5] herausgab, hat für eine rege Publizität um diese literarisch-philosophische platonisierende Diskussion gesorgt. JOHN HOYLES ist der Meinung, daß NORRIS, als leitende Figur in diesen Diskussionen "zu der Metamorphose des Platonismus der Renaissance-Periode in die ersten Manifestationen des Sentimentalismus und Vor-Romantismus hinein"[6] beigetragen hat[7].

Die anfangs sehr guten Beziehungen zwischen JOHN NORRIS einerseits und LADY DAMARIS MASHAM und JOHN LOCKE andererseits sind auch durch die Tatsache bezeugt, daß JOHN LOCKE

---

4) The Waning of the Renaissance, Haag 1971, S. 93, 94

5) Mc. EWEN, GILBERT D., The oracle of the Coffe House-John Dunton's Athenian Mercury, San Marino, Californien 1972

6) hierzu JOHN HOYLES, ebenda, S. 94

7) JOHN HOYLES irrt sich jedoch, wenn er behauptet, daß MARY ASTELL in der mit NORRIS geführten Diskussion die Berechtigung der Ausschließlichkeit der Liebe zu Gott bestritten hätte.

seinem Freund, dem Grafen von PEMBROKE,NORRIS für den Posten in der Pfarrei von Bemerton empfahl[8]. Es hatte jedoch schon 1690 eine erste Verstimmung von LADY DAMARIS MASHAM und JOHN LOCKE gegen NORRIS gegeben, veranlaßt durch eine Ungeschicklichkeit des Letzteren. JOHN NORRIS hatte seine "Reflections upon the Conduct of Human Life", 1690 (1), 1691 (2) LADY DAMARIS MASHAM gewidmet und sie bei dieser Gelegenheit unabsichtlich verletzt, indem er sie in der Widmung für ihre Blindheit zu trösten suchte. LADY MASHAM hatte jedoch blos schwache Augen und empfand diese Ausführungen NORRIS als beleidigend. Schwerer und nicht mehr gutzumachen war der zweite verdrießliche Vorfall, der 1692 geschah. Am Ende eines Besuches, den NORRIS zusammen mit seiner Frau der Familie MASHAM erstattete, gab ihm LADY DAMARIS MASHAM einen Brief, mit der Bitte, ihn in London auf seinem Weg nach Bermerton JOHN LOCKE zu übergeben. Am Wochenende in London angekommen, hatte JOHN NORRIS ursprünglich vor, den Brief Montag vormittags JOHN LOCKE persönlich zu übergeben. Da er verhindert war, und mittwochs London verlassen mußte, vertraute er den Brief dem gemeinsamen Verleger und Buchhändler SAMUEL MANSHIP an, damit er ihn JOHN LOCKE weitergebe. MANSHIP gab den Brief jedoch einer Dienstfrau des Hauses, in dem

---

8) R. ACWORTH, La philosophie de Norris, 322

JOHN LOCKE (der inzwischen schon weg war) gewohnt hatte. Das Briefsiegel war gebrochen. JOHN LOCKE konnte NORRIS nicht verzeihen, den Brief nicht ihm persönlich übergeben zu haben. Die heftige Reaktion überraschte NORRIS, der sich als unschuldig betrachtete. Damit war die Freundschaft zwischen JOHN NORRIS und JOHN LOCKE und, wie es scheint, auch zwischen JOHN NORRIS und LADY DAMARIS MASHAM endgültig zerstört. JOHN LOCKE hat dann in den Jahren 1692 und 1693 dreimal Kritik an den Arbeiten und Ideen von NORRIS formuliert[9].

Die intelektuelle Begabung von LADY DAMARIS MASHAM wurde nicht nur von JOHN LOCKE[10], sondern auch von LEIBNIZ geschätzt. Es gab einen Briefwechsel zwischen LADY DAMARIS MASHAM und LEIBNIZ in den Jahren 1703 und 1705[11]. LEIBNIZ war entzückt über die Art, wie sie sein metaphysisches System (der prästabilierten Harmonie) zusammengefaßt hatte und sagte, daß er ihre Bemerkungen berücksichtigen werde. LADY DAMARIS MASHAM bezeichnete das System der prästabilierten Harmonie als in sich zusammenhängend und plausibel und seine Konsequenzen wünschenswert, fand jedoch, daß es den Status einer Hypothese noch nicht überschritten habe. Unsere

---

9) R. ACWORTH, La philosophie de J. NORRIS, 323 ff

10) Der philosophische Dialog zwischen ihnen scheint nicht nur bei ihr eine Distanzierung von den Neuplatonischen Positionen, sondern auch bei JOHN LOCKE allmählich mehr Verständnis für einige Züge der Tradition der Cambridger Schule bewirkt zu haben.

11) Siehe ANDRÉ ROBINETT, MALEBRANCHE et LEIBNIZ, Paris 1955; Gerhard, Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz, III, Hildesheim 1960

Erklärungsversuche sind nach ihrer Auffassung nicht in der Lage, die Wege Gottes zu erschöpfen. Die Tatsache, daß wir, ausgehend von unserem eigenen Erklärungssystem, alle anderen Erklärungen als unvorstellbar oder unbegreiflich empfinden, besagt keineswegs eine Erschöpfung der reellen göttlichen Möglichkeiten.

In diesem Zusammenhang erwähnt LADY DAMARIS MASHAM auch die Okkasionalistische Theorie von MALEBRANCHE. Damit hatte sie sich schon früher in ihrer Kritik der Begründung der Theorie der Liebe von JOHN NORRIS auseinandergesetzt, die wir im Folgenden darstellen.

B. Lebensentfremdung

1. Gegen Formen der Lebensentfremdung in der Religion im allgemeinen

LADY MASHAM stimmt weder mit den "Romanisten" überein, die den Mangel an Andachtsbüchern beklagen, noch mit den "Dissentern", die den Stil der Predigt in der anglikanischen Kirche als dürr und unwirksam empfinden. Sie findet im Gegenteil, daß die Predigten und Abhandlungen der englischen Theologen über ethische Themen kaum zu übertreffen seien. Denn sie entsprechen dem größten und allgemeinsten Nutzen, indem sie das Hauptziel des Christentums,

das heißt das gute Leben, fördern. Über alle Kontroversen der Glaubensbekenner hinaus steht fest, daß wir in erster Linie eifrig danach streben sollten, gute Taten zu vollbringen. Obwohl niemand die Bedeutung dieser höchsten Pflicht des Christen leugnet, wird sie von einigen mit Hilfe einer Unterscheidung zwischen Sittlichkeit und Religion degradiert. Die Dogmatik wird auf Kosten der Praxis übersteigert. Die christlichen Tugenden werden ziemlich oft "prächtige Laster" genannt und denjenigen, die sie praktizieren, echte Religiosität abgesprochen. Die Bücher, die diese Tugend empfehlen, werden nicht höher gewertet als bloße Erzählungen oder Maximen der menschlichen Klugheit. Aber es gibt noch eine Weise, die Sittlichkeit unterzubewerten, indem man die dazugehörenden Pflichten derart hochspannt, daß sie nicht mehr ausführbar sind, oder indem man die Realisierung der Sittlichkeit von Bedingungen abhängig macht, die das Sittliche transzendieren. Das ist am meisten innerhalb des Katholizismus zu finden, bei denjenigen, die sich eine zu hohe Idee von der Religion gebildet haben, um dann nur mit müßigen und abergläubischen kirchlichen Prunkinszenierungen befriedigt werden zu können. Sie haben nach einem Ausweg gesucht, den sie den "inneren Weg" oder das "kontemplative Leben" nannten. In der katholischen Kirche hat nach LADY MASHAM es an solchen Leuten nie gefehlt,

derer persönlichen Verdienste übrigens den eigentlichen Wert ihrer Ansichten überschreiten. Was auch immer ihre Irrtümer gewesen sein könnten, waren sie jedoch die Vertreter der inbrünstigsten Religiosität in einer Kirche, die ihnen vielleicht keine andere Möglichkeit des religiösen Ernstes anbat. Nichtsdestoweniger haben sie dem Christentum sehr geschadet, indem sie seine höchste Form in der Kontemplation sahen und dementsprechend darstellten. Die Pflichten des sozialen Lebens wurden als von niedriger Art abgestuft und höchstens denjenigen überlassen, die die geistige Ebene noch nicht erreicht haben. Sie sprechen von wenigstens drei Stufen der Spiritualität und behaupten, daß derjenige, der den höchsten Grad erreicht hat, selbst die Vernunft hinter sich läßt, um sich dann allmählich in Gott aufzulösen. Diejenigen, die diese Stufe schon erreicht haben, betrachten sich als über das diskursive Denken erhaben. Für sie sind der Gebrauch des vernünftigen Urteilsvermögens, die Ausrichtung unserer Neigungen auf Gott und die entsprechenden Andachtshandlungen Dinge von einem niedrigeren Wert. Auch die nach außen gerichteten Handlungen, die den Gehorsam gegenüber dem göttlichen Willen zum Ausdruck bringen, werden wegen ihres aktiven Charakters als niedrigere Formen des christlichen Lebens betrachtet. Das zeigt die Gefährlichkeit dieser Denkweise und des Versuchs, die Lebensentfremdung als Regel hinzustellen. Es handelt sich hier vielleicht um seltene Erfahrungen, die unter spezifischen

Umständen oder außergewöhnlichen Erleuchtungen stattfinden, deren eigentliche Finalität unbekannt bleibt, und mit denen der gewöhnliche Mensch nichts zu tun hat. Was sie vielleicht befähigt hat, daraus für sich selbst einen vernünftigen und verständlichen Sinn auszumachen, ist für die anderen "Kauderwelsch, Schwärmerei oder sogar Irreligiosität" (S. 6). Es ist gut, daß Andachtsbücher, die von solchem Geist geprägt sind, keinen Platz innerhalb der anglikanischen Kirche finden, weil sie mehr zu Schwärmerei als zu einer besseren christlichen Haltung beitragen würden. Der Wunsch, etwas ganz neues zu vertreten, die Verliebtheit in eine gewisse Hypothese und selbst bessere Gründe sollten nicht dazu verleiten, religiöse Abhandlungen zu schreiben, die, abgesehen von der Unhaltbarkeit der Argumentation, Sittlichkeitsnormen vertreten, die nüchternen Christen als undurchführbar erscheinen.

2. Eine besondere Form der religiösen Lebensentfremdung: die Maxime der ausschließlichen Gottesbegehrung

Ein Beispiel für die Lebensentfremdung ist die These, nach der das menschliche Geschlecht verpflichtet ist, nur Gott zu begehren. Demzufolge wäre jede Form einer auf die Geschöpfe gerichtete Begehrungsliebe sündhaft. Diese Auffassung war an sich nicht ganz unbekannt; neu ist jedoch der Versuch, sie philosophisch oder faktisch zu begründen.

LADY MASHAM faßt den syllogistischen Kern der MALEBRANCHE-NORRIS'schen Theorie der Liebe zu Gott zusammen: Alles, was in uns Lust verursacht, hat das Recht auf unsere Liebe. Gott allein (und nicht die Geschöpfe) ist die Ursache unserer Empfindungen. Also Gott allein hat ein Anrecht auf unsere Liebe. NORRIS versucht, die zwei Hauptideen seiner Theorie der Liebe zu Gott[12] mit Matthäus 22, 37 zu begründen. Was den ersten Punkt anbelangt, enthält die These NORRIS' nichts Neues. Niemand wird ihm widersprechen, daß wir die Fähigkeit des Begehrens von Gott erhalten haben. NORRIS unterstreicht ebenfalls, daß Gott kein anderes Zeil als sich selbst haben kann. Damit ist für NORRIS auch die Unmöglichkeit mittlerer Ziele auf der Ebene der Geschöpfe erwiesen. Die Betonung fällt jedoch auf die These der Ausschließlichkeit der Liebe zu Gott als Folge der alleinigen Verursachung unserer Lustempfindungen durch Gott.

Jede Handlung, die der Zuneigung zu den Geschöpfen entspringt, ist auf Grund dieser Auffassung sündhaft. Das führt, nach LADY MASHAM, zu einer ganz "unverständlichen" Auffassung im Hinblick auf die Bedingungen der religiösen Praxis, die übrigens von dem Bischof WORCHESTER in der katholischen Kirche mit Recht getadelt wurde. LADY MASHAM unterscheidet hier zwischen theoretischer und praktischer Überzeugung sowie auch zwischen der auf ihrer logischen Kohärenz beruhenden Annehmbarkeit einer philosophischen Konstruktion und der sittlichen Nützlichkeit, die ihr als vorrangig gilt. Sowohl der Urheber (MALEBRANCHE) als auch "dieser große Verfechter" (S. 9) (NORRIS) der betreffenden philosophischen "Hypothese" mögen überzeugt

---

12) 1. Gott ist die einzige Ursache unserer Liebe. 2. Er ist deshalb auch der einzige Gegenstand unserer Liebe.

sein von der Wahrheit und Vernünftigkeit derselben, sie hätten sie jedoch nicht in Verbindung mit Religion und Sittlichkeit bringen sollen. Die Folgerung, die sie für diese Bereiche gezogen haben, ist keineswegs richtig und die daraus entstandene Doktrin weder nützlich noch durchführbar.

Man muß ganz eingenommen von seiner philosophischen Theorie sein, um, sich auf das Evangelium berufend, eine solche Meinung von der Kanzel herab zu verbreiten, die weder mit dem Wesen des Evangeliums noch mit der von der anglikanischen Kirche vertretenen Stittlichkeit in Einklang zu bringen ist. Die anglikanischen Prediger gehen im allgemeinen, wenn nicht sogar ausnahmslos, von der ausdrücklichen oder implizierten Voraussetzung der Rechtmäßigkeit der Liebe zu den Geschöpfen aus. Gestützt auf diese Auffassung, die mit der Vernunft und damit auch mit einem menschenfreundlichen Leben, übereinstimmt, konnten sie die Irreligiosität der unmittelbaren Vergangenheit einigermaßen bekämpfen. Diese Irreligiosiät fand ihren Ausdruck einerseits in der Lockerung der Sitten, andererseits in dem lieblosen und übertriebenen Glaubenseifer. Sie würde weiter herrschen, wenn man sie nicht mit vernünftigen Prinzipien der Sittlichkeit abzuwehren versucht, sondern mit solchen, die auf der Theorie der Schau aller Dinge in Gott basieren.

NORRIS nimmt das Matthäus-Evangelium 22, 37 als Zeuge für seine Theorie der ungeteilten Zentriertheit unserer Liebe auf Gott. Er versucht dem Einwand der daraus folgenden totalen Auflösung des zweiten Liebesgebotes durch das erste dadurch zu entgehen, daß er die Liebe zu Gott und die Nächstenliebe als verschiedenartig darstellt: Die erste ist Begehrungsliebe und die zweite wohlwollende Liebe. LADY MASHAM unterstreicht, daß diese zwei Liebesgebote in dem Evangelium zusammen gegeben und durch eine innere Ähnlichkeit verbunden sind. Es gibt keinen

Grund, anzunehmen, daß diejenigen, die sie vernommen haben, sie als zwei unterschiedliche Weisen der Liebe verstanden. Wenn diese unnütze begriffliche Unterscheidung akzeptiert wäre, würde ein großer Teil der Menschheit ihren inneren Halt verlieren, verworren von der Kunstfertigkeit der Gelehrten. Damit trägt NORRIS zur Desorientierung der Sittlichkeitsnormen in demselben Maß bei, wie andere zu der Desorientierung der spekulativen Bereiche der Religion beigetragen haben. Es gibt keine Rechtfertigung dafür, das Nächstenliebegebot als einen nur relativen und nicht absoluten Maßstab zu interpretieren, der nur mit dem Ziel einer Abhebung von der Liebe zu Gott angesetzt wurde.[13] Das Gebot der Nächstenliebe wurde auch von MOSES in Levitikus 19, 18 ausgesprochen. MOSES sprach als Gesetztgeber für die große Masse des Volkes, die kaum geneigt war, sich mit feinen Spekulationen und philosophischen Unterscheidungen zu befassen. MOSES wollte nur zeigen, wie weit die Nächstenliebe gehen sollte: Es handelt sich hierbei nicht nur um das Gebot, dem Nächsten nicht zu schaden und ihn nicht zu hassen, sondern auch um die Aufforderung, ihn wie sich selbst zu lieben. Diese Maxime befaßt sich nicht mit der Frage, ob der Nächste Gegenstand unseres Begehrens sein sollte oder nicht, zumal die Liebe das Begehren von Natur aus

---

13) Dasselbe gilt ohne weiteres, auch wenn NORRIS antworten würde, daß die betreffende Uterscheidung nicht explizit, sondern implizit ist.

miteinbezieht. Im Rahmen der von NORRIS vertretenen Gegenüberstellung Liebe zu Gott als Begehrungsliebe (weil die göttliche Vollkommenheit und absolute Selbstgenügsamkeit eine gegenüberstehende wohlwollende Liebe unmöglich macht) und Nächstenliebe ausschließlich als wohlwollende Liebe (weil die Geschöpfe in keiner Weise Ursache usneres Glücks ein können) wird das Begehren irgendeines Geschöpfes zu einem Verstoß gegen das moralische und religiöse Gesetz. Warnungen vor dem Begehren einer Sache, die nicht begehrenswert ist, sind überflüssig. Aber selbst wenn die Menschen (wegen der vermeintlichen Unkenntnis des eigenen Wesens und der gegenseitigen Beziehungen) dasjenige verkennen würden, was sie zuletzt glücklich machen könnte, ist keineswegs anzunehmen, daß jemand nicht weiß, was ihm in diesem Augenblick Lust bereitet. Im Rahmen der angesprochenen Fragestellung bedeutet nichtsdestoweniger Glück dasjenige, was Lust verursacht.

C. Liebesbegriff

1. Begriffsbestimmung der Liebe als einheitlicher Akt

Wenn ich sage, daß ich mein Kind oder meinen Freund liebe, dann will ich damit sagen, daß ich an ihnen Freude finde, daß ihr Dasein für mich Lust bedeutet. Wenn ich sage, daß ich Gott über alles hinaus Liebe, bringe ich damit zum

Ausdruck, daß er mein höchstes Gut ist und daß ich an ihm mehr als an allen Dingen Freude finde. Wenn ich sage, daß ich mich selbst liebe, meine ich damit, daß ich mein Dasein schätze, daß ich Gefallen an ihm finde. Etwas lieben und Gefallen an etwas finden ist dasselbe. Liebe ist der Ausdruck für die Geistesstimmung oder für den Geistesakt, der in uns zugunsten von irgendetwas stattfindet, das uns Lust bereitet. Liebe als solche kann nicht auseinanderdividiert werden in zwei unterschiedliche Geistesakte - auf einer Seite ein Wohlwollen, auf der anderen Seite ein Begehren. Dem vernunftbegabten Wesen gegenüber ist Liebe begleitet sowohl von Akten des Wohlwollens wie auch des Begehrens.

Wir wollen Das Gute und das Glück dem Wesen, das zu unserem Glück beiträgt, und wir begehren zugleich den Genuß dessen, was uns in dem betreffenden Wesen Freude bereitet. Den unbeseelten Dingen gegenüber ist unsere Liebe gleichfalls sowohl von Wohlwollen als auch von Begehren begleitet. Wir wollen, daß sie ihr Dasein fortsetzen, wenn diese Fortsetzung mit unserem Genuß vereinbar ist, und wir begehren zugleich diesen Genuß. Aber die Tatsache, daß einerseits das Wohlwollen am meisten in der Form unseres Wunsches vorkommt, daß ein Wesen, das des Glücklichseins fähig ist, wirklich an dem Glück teilhat, und andererseits die meisten unbeseelten Dinge, die wir lieben und begehren, gerade durch unseren Genuß zerstört werden, hat die Gelehrten veranlaßt, von zwei Arten der Liebe zu

sprechen. Die Liebe ist jedoch ein einheitlicher Geistesakt, der immer begleitet ist von Wohlwollen und Begehren, je nach den gegebenen Fähigkeiten des Gegenstandes. Für LADY MASHAM ist die NORRIS'sche Definition der Liebe als allgemeines ursprüngliches Streben der Seele nach Gott oder Glück nur eine abstrakte Hypothese. Sie zieht eine introspektive Untersuchung der konkreten Formen der Liebe vor, von der sie sich sowohl erkenntnismäßig als auch praxisorientierend bessere Ergebnisse erhofft. Indem wir sagen, daß wir uns lieben, bringen wir dadurch nicht nur das Gefallen an unserem Dasein zum Ausdruck, sondern auch den Wunsch, daß dieses Dasein fortgesetzt wird; also das Verlangen nach etwas, das sich noch nicht in unserem Besitz befindet. Auch gegenüber der NORRIS'schen Darstellung der Liebe zu Gott erhebt LADY MASHAM ähnliche Einwände. NORRIS postuliert, daß Gott der einzige Gegenstand unseres Begehrens sein sollte, ohne dabei genung zu klären, was man unter "Gott begehren" verstehen muß. "Liebe", "Begehren", "Wohlwollen" werden ganz verschieden, wenn sie auf Gott gerichtet sind, anstatt die Geschöpfe als Gegenstand zu haben. Gott transzendiert in unendlicher Weise alles, was in den Geschöpfen gut oder liebenswert sein kann. "Begehren" bedeutet in diesem Fall das Verlangen nach der Ausstrahlung der göttlichen Güte, deren wir auf allen Stufen des Glücks teilhaftig werden.

In diesem Sinn ist unser Gottesbegehren grenzenlos. Andererseits sind hier die Möglichkeiten einer wohlwollenden Liebe mit Notwendigkeit (wegen der Vollkommenheit des Liebesgegenstandes) äußerst eingeschränkt, jedoch nicht ausgeschlossen. Es gibt wohlwollende Freude an und Bejahung der in Gott gegenwärtigen Fülle der Vollkommenheiten. Wenn (was unmöglich ist) der göttlichen Vollkommenheit und dem damit verbundenen unendlichen Glück noch etwas hinzuzufügen wäre, würden wir es mit Notwendigkeit wünschen. Die pflichtmäßige Lobpreisung Gottes ist der Ausdruck dieser unserer wohlwollenden Intention selbst dem Wesen gegenüber, dem die totale Autarkie eigen ist. Es ergibt sich daraus, 1. daß Liebe immer Lust, Freude oder Gefallen an ihrem Gegenstand miteinbezieht und 2. daß Liebe ein unteilbarer geistiger Akt ist. Die Unterscheidung zwischen wohlwollender und begehrender Liebe betrifft zwei Hauptzielrichtungen oder -handlungsweisen, die sich aus dem einheitlichen Grundcharakter der Liebe je nach der Beschaffenheit des Gegenstandes ergeben. Jeder ist frei, den Worten gewissen Bedeutungen zuzuschreiben, aber die anderen dürfen nicht ungeprüft die darin enthaltenen Interpretationen als selbstverständlich hinnehmen, besonders wenn die betreffenden Begriffe normativen Charakter besitzen wie in unserem Fall, wo sie Maßstäbe der Liebe setzen wollen. Ohne sorgfältige Begriffsbestimmung wären wir einem stillen Diktat ausgesetzt in einen Bereich,

wo über unser gegenwärtiges und zunkünftiges Glück entschieden wird.

2. Die Geschöpfe

Die These, daß die Geschöpfe unmöglich unser Gut sein können, wird durch die tägliche Erfahrung aller Menschen widerlegt. Gott ist der Geber all unseres Guten, unabhängig davon, ob er seinen Geschöpfen etwas von seiner Ursächlichkeit übertragen hat, oder aber selbst und unmittelbar in uns die angenehmen Empfindungen verursacht, wie es "die Hypothese" der Theorie der Liebe von NORRIS und MALEBRANCHE behauptet. Das Gebot der Liebe zu Gott ist zu wichtig und evident, als daß man seine Begründung "solchen fragwürdigen, unverständlichen und unbewiesenen Hypothesen" (S. 26) überlassen könnte. Rhapsodische Erklärungen über die Entwertung der Seele, sobald sie den geringsten Teil ihrer Gefühle irgendjemandem anders als dem Schöpfer selbst schenkt, bedeuten nichts anderes als Mißachtung der göttlichen Werke, durch welche wir nichtsdestoweniger am besten veranlaßt sind, Gott zu erkennen und zu lieben. Solche Äußerungen nicht nur relativen, sondern sogar absoluten Abscheus gegenüber den ganz legitimen Freuden können nur als unüberlegte Formulierungen frommer Verzückung, aber keineswegs als Ergebnisse einer philosophischen Behandlung akzeptiert werden. Sie können vielleicht Ausdruck einer authentischen Religiosität sein, was jedoch

keineswegs als Garantie dafür angesehen werden kann, daß sie auch der Wahrheit entsprechen. Sie können ebenfalls Echo finden und Gewissensbisse und Abneigung gegenüber der sinnlichen Lust hervorrufen. Wir haben es hier mit einer Verwandlung der Gefühle in ihr Gegenteil zu tun, mit einem psychologischen Prozeß, den wir auch in den menschlichen Beziehungen beobachten können, wenn die Logik der Leidenschaften und nicht diejenige der Vernunft entscheidet. In der Religion[14] kann diese besondere Logik soweit führen, daß ein ganzes System errichtet wird, das nicht als rationale, sondern nur als gefühlsmäßige Konstruktion zu verstehen ist. Die Ablehnung solcher überspannter Theorien ist jedoch nicht mit einer Leugnung der Rolle der Leidenschaften bei der sittlichen Handlung des Menschen in seiner Ganzheit gleichzusetzen. Es kommt darauf an, der negativen Seite der Leidenschaften abzuwehren, die sich in falschen Begriffen und Vorurteilen kristallisiert, welche sich nachteilig auf die wahre Religion auswirken. LADY MASHAM bemerkt, daß aller Wahrscheinlichkeit nach viele Menschen "von schwacher Einsicht" (S.29) den größten Teil ihrer Religion ihren Leidenschaften zu verdanken haben, und wenn einige trotzdem ihre Religion ausschließlich über den rationalen Weg erlangen können, dann handelt es sich hierbei um einen sehr reduzierten religiösen Inhalt. Das Problem stellt sich jedoch anders,

---

14) "Von der viele der Überzeugung sind, daß sie mit der Vernunft wenig zu tun hat" - S. 28.

wenn jemand den Anspruch erhebt, ethische Normen vorzuschreiben, die nicht gemeinverständlich formuliert werden, sondern der strengen rationalen Analyse vorbehalten sind. In diesem Fall sollte man von allen metaphorischen und hyperbolischen Formulierungen Abstand nehmen. Den Geschöpfen jede Möglichkeit des Gutseins für den Menschen abzusprechen, steht als ein Beispiel für solche Ausschweifungen, die nicht nur den "common sense" überschreiten, sondern im Widerspruch zu den Erfahrungen der ganzen Menschheit stehen. Tatsache ist, daß kaum ein Geschöpf zu finden ist, mit dem wir in Berührung kommen könnten, ohne daß es entweder zu unseren Gunsten oder zu unserem Schlechten beitrüge. Dabei spielt es keine Rolle, ob es sich als Wirkursache oder als "okkasionale Ursache" unserer Lustempfindungen verhält. Der Okkasionalismus ist nach LADY MASHAM das Merkmal der Unfähigkeit gewisser Denker, das Wesen der Ideen und der Wahrnehmungen anders zu erklären. Sie greifen deshalb zu der Hypothese der Schau aller Dinge in Gott und begehen damit einen cirulus in demonstrandi.[15]

---

15) Andeutung auf den Disput zwischen JOHN LOCKE und NORRIS

D. Okkasionalismus

1. Die ethischen Konsequenzen des Okkasionalismus

a) Kausalität und Werthöhe

LADY MASHAM fragt sich, ob die vom Okkasionalismus vorausgesetzte neue Einstufung der Kausalität ein Grund dafür sein könnte, die Geschöpfe im Verhältnis zu uns weniger als bis jetzt als "gut" oder "nicht gut" zu betrachten, "oder sollten wir denken, daß der Anblick einer schönen Blume anders wird, je nachdem, ob man glaubt, daß Gott ihr die Kraft geliehen hat, in uns die Idee ihrer Farbe hervorzurufen, oder ob er selbst die Idee dieser Farbe in der Gegenwart des betreffenden Objekts hervorruft? Wenn uns die Blume so oder so gefällt (und sie gefällt uns), ist sie so oder so wünschenswert" (S. 31, 32). Nur die göttliche Weisheit könnte nicht in beiden Fällen im gleichen Maß bewundert werden, weil sie uns nicht mit der selben Evidenz einsichtig wäre. Denn die wunderbare Genauigkeit des göttlichen Werkes, die in unseren Sinnesorganen zum Ausdruck kommt, würde sich als überflüssig und zwecklos erweisen, wenn die menschliche Wahrnehmung nicht durch sie zustandekommen würde, sondern unmittelbar als Schau der Ideen aller Dinge in Gott.

b) Für eine gemeinverständliche und gegen eine spekulativ - okkasionalistische Interpretation der Bibel

In der okkasionalistischen Theorie und den aus ihr gezogenen ethisch-religiösen Folgerungen liegt noch eine weitere Unvereinbarkeit mit der göttlichen Weisheit und Güte. Die Pflicht, nur Gott zu begehren, wird auf eine Weise begründet und dargestellt, die im Widerspruch mit der von uns zu beobachtenden Einrichtung der Natur steht. Wenn die okkasionalistische Erklärung wahr wäre, dann müßte man eine Art von fundamentaler Irreführung der ganzen Menschheit mit Ausnahme einiger metaphysischer Köpfe voraussetzen. Um so bedenklicher wird es, wenn man eine solche Theorie nicht wie eine Kette von bloßen metaphysischen Hypothesen, sondern als System der Grundlagen der Sittlichkeit überhaupt versteht. LADY MASHAM faßt die NORRIS'sche Theorie zusammen: "Die Gesamtheit unserer Pflichten wird von der richtigen Normierung der Liebe abhängig gemacht. Diese Normierung besagt, daß Gott der einzige Gegenstand unseres Begehrens sein sollte und für seine Geschöpfe nur das Wohlwollen gestattet wird" (S. 33). Alles stützt sich auf ein einziges Argument: Die Geschöpfe sind nicht die Wirkursachen unserer angenehmen Empfindungen. Die Folgerung ist ein strenges Moralsystem. Es kann nicht geleugnet werden, daß die Anerkennung mancher Sittlichkeitsregeln, die sonst begründet sind, oft gerade wegen ihrer Strenge beeinträchtigt wird. Das Gebot der Ausschließlichkeit der Liebe zu Gott könnte auf den ersten Blick als zu dieser Kategorie

gehörend betrachtet werden. Andererseits wären wahrscheinlich viele anständige, aber philosophisch nicht interessierte Leute bereit, gerade wegen seiner sittlichen Strenge diesem Gebot zu folgen. JOHN NORRIS ist glücklicherweise kein Fürsprecher der im Katholizismus praktizierten Kasteiungen. Vielmehr ist er überzeugt, daß die guten Dinge geschaffen seien, um von uns mit Freude empfangen zu werden. Die Geschöpfe dürfen nicht begehrt oder geliebt werden (das würde Idolatrie bedeuten), aber die Dinge, die unsere natürlichen Bedürfnisse befriedigen können (z.B. Nahrung, Wärme usw.) dürfen gesucht werden (obwohl es unter keinen Umständen erlaubt ist, sie zu begehren). Es ist eine Unterscheidung, die den nichtmetaphysischen Köpfen schwer begreiflich sein muß, zumal sie hier gegen die Evidenz ihrer eigenen Sinnesempfindungen überzeugt sein sollten. Eine derartige Theorie muß ihnen bestenfalls als Produkt der Unkenntnis der Welt und der menschlichen Natur vorkommen. Das von Jesus (in Matthäus 22, 37) gegebene Gebot[16] kann nach NORRIS nur im Sinn der Notwendigkeit der Ausschließlichkeit der Liebe zu Gott interpretiert werden. Es handelt sich also nicht um ein Mehr-Als-Alles-Andere (nicht um einen absoluten Superlativ) sondern um eine uneingeschränkte Ausschließlichkeit. In seiner Interpretation des neutestamentlichen Textes besteht NORRIS darauf, daß er sowohl

---

16) "Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele und mit deinem ganzen Danken"

grammatikalisch als auch logisch nicht erlaubt ist, den Teil, selbest den größtmöglichen Teil, mit dem Ganzen zu verwechseln. LADY MASHAM unterstreicht, daß eine rein logisch-grammatikalische Bibelauslegung ungenügend wäre. Die Bibel weist sowohl vielfältige Sprachmodalitäten als auch Ausdrucksweisen im übertragenen Sinn auf. So verstehen die Theologen und alle anderen Gelehrten sowohl die hier diskutierte als auch andere biblische Stellen. Wenn jemand ein neues Verständnis einführen möchte, sollte er sich zuerst mit den bisherigen allgemeingültigen Interpretationen ausdrücklich auseinandersetzen, um sie dann überzeugend außer Kraft zu setzen. Tatsache ist, daß auch die Bibel die bildliche Sprache gebraucht, die, wenn sie richtig verstanden wird, keineswegs im Widerspruch zur Logik steht. Was könnte uns die Annahme verbieten, daß dasselbe auch für den betreffenden Matthäustext gilt, zumal auch der gesunde Menschenverstand keine andere als die gemeinsprachliche Interpretation dieser Stelle zuläßt? Zu sagen, daß man jemanden aus ganzem Herzen liebt, bedeutet in allen Sprachen ohne weiteres, daß wir die betreffende Person sehr intensiv lieben. Dasselbe kann besser zum Ausdruck gebracht werden, wenn wir sagen, daß wir sie mehr als alles andere lieben. Für eine gemeinverständliche Interpretation des Matthäustextes spricht auch die Tatsache, daß Jesus Deut. 6,5 zitiert, also ein Gebot, das schon

MOSES seinerzeit von einfachen, ungebildeten Menschen verkündet hatte. Andererseits gibt NORRIS selbst zu, daß dieses Gebot nicht über die bisherige Auslegung und Anwendung gebracht werden kann ohne Hilfe der okkasionalistischen Interpretation. Wenn das stimmt, bedeutet dies, daß MOSES dem israelitischen Volk gerade in dem wichtigsten aller Gesetze Verhaltensregeln erteilte, die in ihrem Kern für 99% der Bevölkerung unverständlich gewesen wären.

Selbst wenn NORRIS sehr frühzeitig (und nicht wie sich die meisten vorstellen, von MALEBRANCHE inspiriert) durch seine eigene reiche spekulative Kraft das Gebot der Liebe zu Gott in seiner wahren Tragweite mit Hilfe der okkasionalistischen Theorie voll verstanden haben will, sollte er zugeben, daß die Juden in ihrer Mehrheit keine ähliche spekulative und philosophische Veranlagung besaßen und sich zur Zeit MOSES um so weniger mit Spekulationen dieser Art und okkasionalistischen Hypothesen befassen konnten. Man darf auch nicht vergessen, daß die Gesetzgeber aller Zeiten die am meisten verständliche und umgänglichste Sprache angestrebt haben. Schon die Unbegreiflichkeit der ethischen Norm, die NORRIS aus der betreffenden Deutung des MOSES-Textes ableiten möchte, ist ein Beweis dafür, daß MOSES nicht so verstanden werden darf. Eine solche Interpretation würde eine völlige Unausführbarkeit des biblischen Gebotes zur Folge haben.

2. Die richtige Interpretation des biblischen Liebesgebots

Das von MOSES und Jesus verkündete Gebot bereitet denjenigen keinerlei Verständnisschwierigkeiten, die redlich und unbelastet von eigenen Hypothesen sind. Gott mit "deinem ganzen Herzen und mit deiner ganzen Seele und deinem ganzen Denken lieben" bedeutet "ihn mit allen Fähigkeiten unserer vernunftbegabten Natur" (S. 43) lieben.

Es handelt sich um eine nicht nur inbrünstige, sondern auch über alles hinausgehende Liebe, weil diesmal ihr Gegenstand der Schöpfer selbst ist, von dem wir in jedem Augenblick abhängig sind und alles bekommen, was für uns gut ist.

Das Spezifische dieser Liebe ergibt sich nicht nur aus unserer wesensmäßigen Dankbarkeit gegenüber dem Schöpfer, sondern auch an sich aus der unendlichen Liebenswertheit des höchsten Wesens als solchem. Es geschieht oft, daß törichte Menschen inbrünstig etwas lieben, ohne sich zu fragen, ob der Gegenstand ihrer Liebe es auch verdient. Etwas anderes bedeutet aber, "mit der ganzen Seele und mit dem ganzen Denken zu lieben". In diesem Fall ist die Liebe leidenschaftlich und vernunftdurchdrungen zugleich, und wir können nicht von der Vernunft geleitet Gott lieben, ohne ihn über alle seine Geschöpfe hinaus zu lieben, weil er unendlich viel liebenswerter ist. Die sich aus dem biblischen Liebesgebot ergebende Pflicht entspricht offen-

kunig den Forderungen der Vernunft, nämlich, das liebenswerteste Wesen mehr als alles andere zu lieben. Alle unsere geistigen Fähigkeiten willigen ein in diesem dem liebenswertesten Wesen gewährten Vorzug, in der höchsten Zuneigung und Anbetung. Auch dieses Verhalten ist nachvollziehbar und prüfbar, in dem wir uns die Frage stellen, ob wir bereit sind, uns um seinetwegen von anderen Gütern zu trennen (z.B. von Vater, Mutter, Ehepartner, Kinder usw.). Jesus hat gesagt, daß diejenigen, die nicht bereit sind, sich von ihnen zu trennen, um ihm zu folgen, siener Liebe nicht würdig sind. Diejenigen aber, die das tun, werden sowohl in diesem als auch im jenseitigen Leben dafür belohnt sein. Jesus bezieht sich hier also auf einen Verdienst, der gerade dadurch erworben werden kann, weil wir auf Bindungen zu denjenigen verzichten, die wir begehren. Dadurch wird gleichzeitig die grundsätzliche Billigkeit dieses Begehrens ausgesprochen. NORRIS behauptet, daß das biblische Gebot ("Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst"), ein Beweis dafür ist, daß wir unseren Nächsten nicht begehren dürfen, nachdem für ihn selbst feststeht, daß die Selbstliebe nicht Begehrungsliebe ist, sondern wohlwollende Liebe ist. LADY MASHAM kommt immer wieder auf ihre Bemerkung zurück, daß MOSES die gemeinverständliche Sprache eines Gesetzgebers gebraucht hat. Es handelt sich keineswegs um philosophische Redeweisen. Deinen Nächsten wie dich selbst lieben, bedeutet

an seinem Dasein dasselbe Vergnügen haben wie an dem eigenem Dasein, und es wäre ein Widerspruch, an etwas Vergnügen zu haben, das in keiner Weise für uns begehrenswert wäre. LADY MASHAM besteht auf der Ablehnung einer dichotomischen Beschreibung und Einteilung der Liebe. Es ist unmöglich, daß ein Geschöpf dasjenige nicht begehrt, das ihm, wie auch immer, als ein Teil seines Glücks erscheint. Andererseits entstehen aber auch die Gewalttaten, die Kriege und die Unruhen, die Sünde und das Elend gerade aus diesem Begehren. Wenn wir die Religion um einen Ausweg fragen, gibt es keine andere Antwort, als daß wir der Vernunft folgen, um unsere Wünsche in ein richtiges Verhältnis zum Wert der Dinge zu bringen. Wenn uns ständig eine angemessene Bestimmung unserer Wünsche gelingen würde, könnten wir unserer Fähigkeit entsprechend vollständig glücklich sein. Wir können uns, mit Ausnahme Gottes, kein Wesen vorstellen, das begehrungslos wäre. Ebenso undenkbar wäre es, ein Handeln, das im Einklang mit der Natur eines bestimmten Wesens ist, als schuldhaft zu betrachten. Die Heilige Schrift sagt, daß Gott uns alle Dinge gegeben hat, damit wir sie genießen und Vergnügen an ihnen haben. Der Irrtum und das Unglück besteht darin, daß wir unsere Wünsche in unvernünftiger und anarchischer Weise entwickeln. Der von der Vernunft empfohlene und von der Religion gebotene Ausweg aus dieser Situation ist eine inbrünstige und über alle Dinge hinausgehende Liebe zu Gott, also diejenige Modalität der LIebe, deren Gegenstand nie enttäuschen kann und welche gleichzeitig am besten von

einer unmäßigen Liebe für irgendein Geschöpf zu schützen vermag. Wäre die Liebe zu Gott "unsere vorherrschende Leidenschaft" (S. 55), dann könnten wir eine Harmonisierung der Pflicht mit dem Interesse des Glücks schon im diesseitigen Lieben erreichen. Bereits im weltlichen Bereich gibt es starke Leidenschaften, die den Betroffenen gegenüber anderen Neigungen und Interessen mit ihren Erfolgen und Mißerfolgen gleichgültig machen. Gott verlangt von uns nichts, es sei denn, daß wir das Maß des Glücks erreichen, das er uns zugedacht hat. Die uns angemessene Liebe zu Gott, das heißt, Gott mehr als alles andere (nicht ausschließlich) lieben, sichert uns zugleich Pflichterfüllung und Glück.

E. Gegen die Askese

Es gibt keine göttliche Forderung nach unmöglichen Leistungen. Andererseits ist es wahr, daß der ständige Umgang mit den Dingen der Sinnenwelt, die unsere Neigungen so stark anzusprechen vermögen, die richtige Bestimmung unseres Begehrens erschwert. Größte Wachsamkeit ist geboten in der Werteinschätzung verschiedener Dinge, von denen einige von zeitlicher und andere von ewiger Bedeutung sind. Die zeitlichen Dinge weisen Mängel auf, die entweder von Natur oder (besonders innerhalb der zivilisierten Völker) von uns selbst (von unseren Brüchen und unserer Erziehung) herrühren.

Die Unterscheidung zwischen zeitlicher und überzeitlicher Bedeutung der jeweiligen Werte will hier keineswegs eine Stellungnahme zugunsten einer ausschließlich metaphysisch - theologischen Fundierung derselben sein. Kurz darauf warnt LADY MASHAM vor einer negativen Beurteilung der Neigungen und Handlungen, die nicht "der Natur" entspringen, sondern nur durch Erziehung entstanden und in den Stitten fixiert sind. Sie unterstreicht, daß diese manchmal nicht minder stark sind als die Natur und daß sie oft keineswegs in Konflikt mit den theonomen ethischen Normen stehen. Die bejahende Erwähnung von Werten und Normen, die sozial-historisch bedingt sind, gehört zu denjenigen voraufklärerischen Zügen, denen wir auf beiden Seiten des hier beschriebenen Disputes von Zeit zu Zeit begegnen.

LADY MASHAM ist bereit, die Reduzierung der Bedürfnisse und Wünsche zu einem Mindestmaß zu akzeptieren, so lange es sich um die Entscheidung einzelner Weisen handelt. Sie lehnt jedoch eine prinzipielle Askese ab. Die Leugnung natürlicher Bedürfnisse gehört nicht zur christlichen, sondern zur stoischen Lehre. Diejenigen, die sie propagieren, sind keine Jünger Christi, sondern Chrysippos (280 - 204 v.Chr.) ruft LADY MASHAM aus.

Die Zielscheibe dieser rhetorischen Gegenüberstellung Stoa-Christentum ist die asketische Überlieferung in der Kirche und in der christlichen Mentalität. LADY

MAHAM, die sonst die Gemeinsamkeiten zwischen Religion und Philosophie sucht und bejaht, will hier von möglichen Ähnlichkeiten zwischen bestimmten stoischen und christlichen Tugenden[17] wie zum Beispiel Selbstüberwindung und Zügelung der Begierden absehen, um die Askese nicht nur unter katholischem, sondern auch unter nichtchristlichem Vorzeichen leichter angreifen zu können.

Die antiasketische Polemik ist direkt oder indirekt immer wieder sowohl in LADY MASHAM's als auch in WHITBY's Schrift vorhanden. Sie gehört zu dem Kern des Disputes im Horizont entsprechender allgemeiner, tiefgreifender kultur-psychologischer und ideologischer Akzentverschiebungen. In Bezug auf die Problematik Askese-Antiaskese spricht P. KONDYLIS mit Recht von einer Spaltung des weltanschaulichen Rationalismut (auf dem Weg zur Aufklärung) in zwei Lagern[18]. Eine Erklärung des "paradoxen Phänomens, daß DESCARTES, der philosophisch-systematische Gegner der Scholastik, zum Prügelknabe und nicht zum Propheten der Aufklärung wurde"[19], ist gerade diejenige Komponente des Cartesischen Systems, die sich parallel mit der mathematischen Methodik mit asketischen

---

17) Auch LEIBNIZ glaubte eine Ähnlichkeit zwischen der von STOA vertretenen Enthaltsamkeitshaltung und dem NORRIS' schen Handlungsprinzip feststellen zu können: die Geschöpfe dürfen nicht um ihrer Willen erwünscht, sondern nur um der Befriedigung von Bedürfnissen willen erstrebt werden (siehe den Briefwechsel mit LADY MASHAM)

18) P.KONDYLIS, Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus, (S. 173)

19) ebenda S. 172

Tendenzen und mystisch-rationalistischen Denkrichtungen verbinden konnte. MALEBRANCHE und NORRIS glaubten, in der Philosophie DESCARTES' Denkmethoden und entscheidende Argumente nicht nur für die Überwindung des Skeptizismus, sondern auch für die Wiederbelebung der religiösen Kultur und Haltung gefunden zu haben. Dies bezieht sich nicht nur auf die betreffenden Konstruktionen auf der Ebene der rationalen Theologie, sondern auch auf erneute philosophische Rechtfertigungen asketischer Denk- und Haltungsmodelle. Der cartesische absolute Zweifel als Ausgangspunkt zur Annäherung an eine gesicherte absolute Wahrheit hat zum Beispiel für MALEBRANCHE nicht nur eine eminente wissenschaftliche Bedeutung, sondern auch den Wert einer inneren Askese. "Le doute pour MALEBRANCHE, est une purification"[20]. Der Zweifel wird als Weg der inneren Befreiung nicht nur vom (erkenntnistheoretischen) Irrtum, sondern auch von den Leidenschaften und sinnlichen Begierden betrachtet. Dadurch führt uns der konsequent angewandte cartesische Zweifel zur "bittersten Askese". MALEBRANCHE ist damit in Besitz einer "Methode der Askese, die zugleich rational und christlich ist.[21]

NORRIS war seinerseits der Meinung, daß die ungeteilte Liebe zu Gott (für ihn eine rational demonstierbare Denknotwendigkeit) die totale Umkehr von der Fixierung "auf

---

20) JOSEF VIDGRAIN, Le christianisme dans la philosophie de Malebranche, Paris 1925, S. 365

21) ebenda S. 367

die sinnliche Welt", einen "mystischen Tod", eine "geistige Kreuzigung" erfordert[22]. Während LADY MASHAM aus der Tatsache, daß nur eine kleine Anzahl von Weisen willig ist, eine (gemäßigte) Selbstzügelung und -beschränkung zu praktizieren, ein Argument gegen eine asketische Lebenseinstellung macht, lehnt NORRIS die Zustimmung der größeren Zahl als Kriterium der Wahrheit ab[23]. Er denkt, daß die Selbstevidenz der Gotteszentriertheit der Liebe hier auf den Widerstand des Nichtvernünftigen im menschlichen Willensbereich und Begehren stößt, so daß ein Scheitern der Überprüfung durch das Mehrheitsprinzip als vorprogrammiert anzusehen ist. NORRIS unternimmt in diesem Zusammenhang eine Inversion des demokratischen Wahrheitskriteriums, indem er behauptet, daß (angesichts der Tatsache, daß die Wahrheit in diesem Fall den Leidenschaften und "niedrigen Interessen" der Mehrheit strukturell widerspricht) die kleine Zahl der Zustimmungswilligen gerade als Wahrheitserweis gelten muß. Die hier von NORRIS vertretene und von LADY MASHAM abgelehnte Askese ist dem Typus der von MAX WEBER ausgearbeiteten "innerweltlichen Askese" protestantischer Prägung mit ihrer radikalen Leistungsforderung auf der ökonomischen Ebene entgegengesetzt.[24]

---

22) Siehe Letters concerning the Love of God, 10. Brief

23) ebenda, 10. Brief

24) MAX WEBER, Die protestantische Ethik, I (hrsg. von J. Winckelmann, 1973

Wie ersichtlich wurde, wird das NORRIS'sche Askeseverständnis mystisch und im Namen eines aristokratischen Prinzips gegen den Vorwurf der Überforderung des Normal-Menschlichen verteidigt.

LADY MASHAM vertritt eine mehr bürgerlich-liberal geprägte Auffassung in bezug auf die Wege der Erlösung. Wer, entsprechend der Lehre Jesu, Gott und seinen Nächsten liebt, kann keinen Fehler begehen, der seine Erlösung gefährden könnte. Was die Fehler anbelangt, die nur unser Glück in diesem Leben beeinträchtigen könnten, sind sie genug durch die damit verbundenen Enttäuschungen bestraft. Ein mit sich selbst aufrichtiger Mensch wir unschwer von allein beurteilen können, ob seine Liebe richtig orientiert ist oder nicht. "Liebt er irgendwas in der Welt zum Nachteil seiner Gottes- und Nächstenliebe, dann ist er sündig. Tut er das nicht, dann ist er nicht sündig"(S. 61).[25]

---

25) Die Idee der spontanen Bewegung und der autonomen Orientierung des inneren Prinzips der christlichen Liebe finden wir in einer in London 1697 veröffentlichten Predigt von WILLIAM SHERLOCK: "The Nature and Measure of Charity;. Weil WILLIAM SHERLOCK von LEIBNIZ erwähnt wird, (als Folge einer unrichtigen Information von THOMAS BURNET) als vermeintlicher Teilnehmer an einem englischen Disput über die Liebe zu Gott, der ähnlich demjenigen in Frankreich gewesen wäre, werden wir die Übersetzung der Predigt von W. SHERLOCK im Anhang anführen.

F. Korrellation zwischen Liebe zu den Geschöpfen und Liebe zu Gott

1. Vermittlung durch die Geschöpfe notwendig

Die zwei großen Pflichten (Liebe zu Gott und Nächstenliebe) implizieren sich gegenseitig. LADY MASHAM zitiert mehrere Stellen aus dem ersten Johannesbrief, um dieses Aufeinanderbezogensein zu belegen[26]. Gott ist ein unsichtbares Wesen und wir werden durch seine Werke dazu geleitet, ihn zu erfahren und zu lieben. Wenn die Menschen die Geschöpfe nicht geliebt hätten, wäre es unvorstellbar, wie sie Gott selbst geliebt hätte, oder wenigstens wie diejenigen ihn hätten lieben können, die die Bibel noch nicht kannten und trotzdem in ihrem Handeln,von ihrem inneren Wesen geleitet, den Wahrheiten der Heiligen Schrift entsprochen haben. Das ist der Sinn des ersten Johannesbriefes IV, 20[27]. Wenn jemand sich von sich selbst oder von einem anderen vorstellen könnte, niemals für irgendwelches Geschöpf Liebe empfunden zu haben, dann wäre es angebracht, an ihn die Frage zu richten, was er sich überhaupt als liebenswert ausdenken kann. Die Antwort muß wahrscheinlich mit einem Hinweis auf die zweifache Unmöglichkeit anfangen, die sich aus dem eigenen Dasein ergibt, nämlich daß weder der Mensch noch das

---

26) III, 17; IV, 20; V, 7; VIII, 12, 20

27) "... denn wer deinen Bruder nicht liebt, den er von Angesicht kennt, kann Gott nicht lieben, den er von Angesicht nicht kennt"

Nichts als Ursache dieses Daseins gedacht werden kann. Man kommt also mit Notwendigkeit zu der Einsicht, daß ein höheres Wesen existiert, dem jeder Mensch sein Dasein verdankt und das zu lieben er somit verpflichtet ist. Dem wäre zu entgegnen, daß das blosse Dasein an sich nicht gut ist[28]. Diejenigen, die Höllenqualen erleiden müssen, würden kaum ihr eigenes Dasein anders als ein Elend betrachten können. Aber schon in dieser Welt gibt es viele Menschen, die so unglücklich sind, daß sie eher auf ihr Dasein verzichten möchten, als es unter Bedingungen eines fortwährenden Unglücks fristen zu müssen. Die Bedingungsmöglichkeit der Liebe zu dem Urheber des eigenen Daseins ist, daß dieses Dasein überhaupt als liebenswert empfunden wird. Wenn wir aber an keinem der Dinge, die uns umgeben, irgendein Vergnügen finden würden, wie könnten wir an unserem eigenen Dasein, das sich ununterbrochen in Kommunikation mit diesen Dingen befindet, überhaupt Vergnügen finden? Und umgekehrt: die für die uns umgebenden Dinge emfpundene Lust läßt die klare Idee der Liebe entstehen und führt uns zur Anerkennung eines Urhebers des Liebenswerten in verschiedenen Gegenständen unserer Zuneigung. Es gibt nach LADY MASHAM eine Parallelität zwischen dem

---

28) Anders als bei NORRIS, der, wie wir gesehen haben, sich das Thomasisch-Scholastische Prinzip: "ens et bonum convertuntur" zueigen gemacht hatte.

dem Satz, der besagt, daß die Ursache vornehmer ist und mehr Wirklichkeit enthält als die Wirkung, und der Idee der höheren Liebenswertigkeit der Ursache oder des Urhebers all dessen, was bei uns verschiedene Grade von Lust bewirkt. Wenn keins von diesen uns umgebenden Wesen in der Lage wäre, unsere Liebe hervorzurufen, würde für uns sowohl das Wesen des Urhebers aller Dinge so wie auch die Liebe völlig unbekannt bleiben. Kann man sich überhaupt eine andere Möglichkeit der Aktualisierung der Liebe sowohl als Willensakt als auch als Idee vorstellen als durch die Vermittlung der Geschöpfe?, - fragt LADY MASHAM.

2. Die Allmacht kein zureichender Grund der Liebe zu Gott

Ausschließlich unter der Perspektive seiner Mächtigkeit (und das ist alles, was wir von ihm wissen könnten, wenn wir ihn nur in seiner Eigenschaft als Schöpfer betrachten würden) könnte Gott im gleichen Maß Gegenstand der Liebe, des Hasses oder der Furcht (und im Grunde nur der Bewunderung) sein.Wenn Abwesenheit der Liebe zu den Geschöpfen überhaupt möglich sein könnte, dann wäre damit auch die Liebe zu Gott abwesend. LADY MASHAM vergißt nicht, daß hier die andere Seite entgegnen könnte, daß Lustempfindungen gleichzeitig mit der Wahrnehmungsfunktion einsetzen; doch seien sie nicht von den umgebenden Geschöpfen, sondern von Gott selbst verursacht. Solche

Unterscheidungen setzen jedoch den Gottesgedanken voraus, der gerade als Folge der Existenz der Geschöpfe und ihren Wirkungen entsteht. LADY MASHAM möchte auch einen anderen möglichen Einwand beantworten, nämlich daß wir um die Existenz Gottes spontan wissen können, sobald die Wahrnehmung als solche einsetzt. Die Antwort ist, daß selbst wenn es wahr wäre, daß die Geschöpfe von Gott keine Wirkungskraft empfangen haben und nur als okkasionelle Ursachen bei der Entstehung der angenehmen Empfindungen fungieren, dieser vermeintliche Sachverhalt keinen Einfluß auf die Entwicklung der Gottesvorstellung beim Kind und auch später haben würde. LADY MASHAM leugnet die Möglichkeit eines solchen frühen Gottesbewußtseins, das sich als spontaner Schluß aus dem angenehmen Empfindungen des Kindes ergeben würde. Die okkasionalistische Meinung tritt nicht als spontane Vorstellung ein, sondern setzt eine Reihe von Ideen voraus. Sie könnte sich keineswegs bilden, ohne langwierige Erfahrungen von angenehmen Empfindungen; dies ist jedoch gleichbedeutend mit Liebesempfinden für die Geschöpfe, die uns als unmittelbare Ursachen unserer Lust erscheinen. "Wir sind also von Gott selbst zu dem gezwungen, was Herr N (NORRIS) Idolatrie nennt" (S. 67).

G. Kritik des Okkasionalismus

1. Die Spekulation ist ohnmächtig gegenüber der Erfahrung

Selbst, wenn der Okkasionalismus der Wahrheit entsprechen würde, könnte er nichts an dem normalen Verhältnis zwischen Erscheinungen und menschlichen Zuneigungen ändern. Tatsache ist, daß wir in der frühen Kindheit unsere angenehmen Empfindungen weder okkasionalistisch noch umgekehrt aufzufassen vermögen. Sobald wir in der Lage sind, über die Erscheinungen zu urteilen, ist der Weg zur Anerkennung der notwendigen Existenz eines Urhebers der Dinge, die in uns angenehme Empfindungen verursachen, frei. Wenn im Sinne NORRIS' ein unaufhebbares Entweder-Oder bestehen würde zwischen ausschließlich (okkasionalsistisch begründeter) Liebe zu Gott und Idolatrisierung der Geschöpfe, dann würde man unweigerlich daraus schließen müssen, daß die ganze Menschheit der Vergangenheit nur Idolatrie betrieben hat und daß die Zukunft kaum etwas daran ändern wird. Das Glück und das Wohlergehen der Menschheit von einer Erkenntnis abhängig zu machen, die derart schwer zu erreichen wäre wie die Schau aller Dinge in Gott (eine bloß theoretische Errungenschaft, die sowieso notwendigerweise zu spät gewonnen sein kann, um die inzwischen strukturierten Erfahrungen und Vorstellungen ausser Kraft setzen zu können) würde der Güte und Weiheit Gottes widersprechen. Die okkasionalisten erweisen nur ihren Mangel

an Menschenkenntnis, wenn sie glauben, daß solche "sinnlichen Ideen" ("sensibles Ideas"), die sich zwölf oder zwanzig Jahre Lang herauskristalliesiert haben, von einer entgegengesetzten Idee beseitigt werden könnten, selbst wenn sie wahr wäre. JOHN NORRIS Liefert uns keine Lösung für den sich aus der okkasionalistischen Konzeption ergebenden Widerspruch in bezug auf die Gottesvorsehung. "Derjenige (MALEBRANCHE) aber, von dem man vermutet, daß er (NORRIS) diese Hypothese übernommen hat" (S. 69), versucht den Widerspruch zu lösen, indem er die Ablehnung jeglicher Liebe für die Kreatur gerade als die Grundlage des Christentums darstellen möchte. Demzufolge dürfen wir nicht die Geschöpfe begehren oder lieben, weil sie unfähig sind, unser Gut zu sein. Wir lieben sie trotzdem, gegen die Mahnung der Vernunft. Darin besteht unsere Erbsünde, weswegen wir der ewigen Verdammnis ausgesetzt sind. Dies ist nach MALEBRANCHE der Grund, warum der Mensch als solcher Gott nicht mehr gefallen konnte, sondern nur mit Hilfe eines Vermittlers, der Gott und Mensch zugleich war und damit fähig, durch Selbstopfer die Gottesgerechtigkeit zu versöhnen. Die Haltbarkeit dieser als Grundlage des Christentums vertretenen Auffassung ist für LADY MASHAM schon durch die okkasionalistische Begründung fragwürdig. Selbst wenn man die "okkasionalistische Hypothese" als bewiesen betrachten würde, stünde es im Widerspruch zu der ganzen Struktur unserer Gefühle und Vorstellungen.

2. Selbst der Deismus ist durch die okkasionalistische Spekulation gefährdet

Es ist schon ein großer Fehler, die Wahrheit des Christentums von der okkasionalistischen Theorie abhängig zu machen. Die Folgen können aber soweit reichen, daß sogar der Deismus damit seine Basis einbüßt[29]. Und gerade mit Hilfe dieser Hypothese versucht MALEBRANCHE in seinem Buch "Conversations chrétiennes" den Atheismus und Skeptizismus zu widerlegen.

Das Buch ist auch in die englische Sprache übersetzt worden, um "diese unverständliche ("unintelligible") Art von praktischer Religion unter uns zu bringen" (S. 71). Eine allgemeine Übernahme und Verbreitung dieser Theorie seitens der britischen Geistlichen würde jedoch sicherlich zu einer noch größeren Ausbreitung des gegenwärtigen Skeptizismus in England führen. Daneben würde das Christentum vielen, die es für eine "sehr vernünftige Religion" hielten, jetzt als "ein ganz sonderbares System" (S. 72) erscheinen, in welchem das Begehren jeglichen Geschöpfs

---

29) Hier wird der Begriff "Deismus" von LADY MASHAM in der ursprünglichen und undifferenzierten allgemeinen Bedeutung von Gottesglaube gebraucht. So angewandt ist der Deismusbegriff nur vom Atheismus scharf abgehoben, nicht aber vom Theismus entsprechend abgegrenzt. Man könnte darin das Anzeichen einer von LADY MASHAM bezogenen Mittelstellung zwischen Theismus und Deismus sehen.

nicht als "in der Ordnung der Natur liegend", sondern als Strafe für die Erbsünde dargestellt wird. LADY MASHAM führt eine Reihe von Zitaten aus MALEBRANCHE ("Conversations chrêtiennes") an. Es handelt sich - nach LADY MASHAM - dabei um eine Kette von "unbegreiflichen" Behauptungen und bloß spekulativen Folgerungen und Hypothesen, die weder bewiesen noch im Einklang mit der Offenbarung sind. Die Prämisse ist die ebenfalls rein spekulative Theorie der Schau aller Dinge in Gott. Das Begehren der Geschöpfe ist dafür Sünde und Strafe zugleich, weil die Geschöpfe nicht die wirklichen Ursachen unserer angenehmen Empfindungen sind. Eine Hypothese, die die bisherige Grundlage der echten Ehrfurcht ins Schwanken zu bringen droht, wird als neue Begründung der Religiosität angegeben. LADY MASHAM glaubt, daß, selbst wenn man von den in ihr enthaltenen "Absurditäten" absieht, die schon vorauszusehenden sittlichen Folgen Grund genug dafür sind, diese Theorie abzulehnen. Es wäre sicherlich möglich, auch vom rein philosophischen Standpunkt aus ihre Schwäche und Widersprüchlichkeit bloßzulegen. Erst die Zukunft wird zeigen, ob eine solche kritisch-theoretische Auseinandersetzung als nützlich betrachtet werden wird. LADY MASHAM hielt es für dringend, die MALEBRANCHE-NORRIS'sche Theorie der Liebe zu Gott, die von den beiden als eine große Hilfe zur Konsolidierung der Religiosität angeboten wird, wenigstens auf der ethisch-theologischen Ebene zu beantworten.

H. Verteidigung des Christentums als "rationale Religion"

1. Die Abwertung der Natur wird abgelehnt

Das Christentum ist von Grund auf eine "vernunftgemäße Religion" und braucht nicht durch zusätzliche Konstruktionen bestätigt zu werden, zum Beispiel durch eine neue Interpretation der Erbsündenlehre. Diese war von Anfang an in der Lage, alle Zwecke zu erfüllen, für die sie gegeben wurde[30]. LADY MASHAM gib zu, daß NORRIS selbst dagegen war, daß seine These über die Unfähigkeit der Geschöpfe, Wirkursachen unserer Empfindungen zu sein, als Fundament der christlichen Lehre erklärt wird. Er hat aber dieses Thema in Predigten behandelt, die vor einem ländlichen Auditorium gehalten wurden. Das hätte ihn verpflichtet, wenn nicht gerade den Leuten zu erklären, wie es dazu kommen kann, daß der Gott der Liebe uns für eine unverschuldete Situation bestraft, dann ihnen doch wenigstens einen Ausweg aus dieser Situation zu zeigen. Denn die von ihm vertretene okkasionalsitische Abwertung der Geschöpfe führt nicht nur zu der Verbreitung eines (ungerechtfertigten)

---

30) LADY MASHAM scheint hier die traditionelle Erbsündenlehre nach ihrer Zweckmäßigkeit zu beurteilen. In der gegebenen geistesgeschichtlichen Situation war die Erbsündenlehre von den Anhängern der voraufklärerischen Emanzipationsbestrebungen als ein Haupthindernis der Durchsetzung ihrer erzieherischen Ziele empfunden worden. LADY MASHAM greift die Erbsündenlehre nicht direkt an, sie verweißt jedoch auf die pädagogische Absicht, die dahinter steckt. Damit wird ein Kern der Orthodoxie aus der theologischen Sphäre herausgeschält und anthropologisch ausgelegt.

Reuegefühls, sondern mahnt auch zu einer totalen Umkehr. Es wird verlangt, daß sich die Menschen von den Geschöpfen zugunsten einer ungeteilten Liebe zu Gott trennen. Dies stellt ein nach LADY MASHAM's Dafürhalten unmögliches Verhalten dar, weil es uns schlechthin unmöglich ist, bei Hunger die Nahrung und bei Erfrieren die Wärme nicht zu begehren, oder unsere Kinder und Freunde zu lieben, ohne sie zu begehren. Es wäre also NORRIS' Aufgabe gewesen, uns zu zeigen, wie wir entweder durch unser natürliches Vermögen oder durch die von Christus geschenkte Fähigkeit das richtige Verhalten erreichen könnten, oder wie wir uns selbst überhaupt in unserem von ihm als so jämmerlich beschriebenen Zustand zu verstehen haben. NORRIS denkt, daß, wenn wir nur imstande wären, die Ausschließlichkeit der göttlichen Verursachung all unserer Empfindungen in uns wahrzunehmen und der totalen Unwirksam der Geschöpfe, die uns umgeben, bewußt zu werden, "würden wir die ganze Schöpfung rasch aus unserem Herzen schlagen und uneingeschränkt in der Liebe zu Gott versinken"[31]. Er zeigt jedoch keinen konkreten Ausweg, sondern begnügt sich damit zu erklären, daß diese Auffassung im Einklang mit der Haltung der Seelen im Himmel steht und den dortigen Maßstab der Liebe zu Gott darstellt. Daraus zu folgern, daß dasselbe auch als Maßstab der Liebe zu Gott in dem jetzigen irdischen Zustand gelten sollte, würde heißen, etwas uns völlig Unbekanntes als Ausgangspunkt für die Erziehung

---

31) LADY MASHAM, S. 82

unserer aktuellen Fähigkeiten zu nehmen. Der Mensch kann kein engelhaftes Verhalten anstreben, sowie auch nicht zu erwarten ist, daß die Tiere menschlich handeln oder daß verschiedene Tierarten ihre Merkmale gegenseitig austauschen. Dafür zu beten heißt, von Gott verlangen, daß er die von ihm gesetzte Naturordnung aufhebt.

2. Gegen asketischen Individualismus

Es ist ebenfalls sicher, daß, wenn wir nichts anderes begehren würden außer Gott, alle menschlichen Gesellschaften sich auflösen und die species "Mensch" verschwinden würde. Denn nur wenige wären bereit, Kummer auf sich zu nehmen und Fürsorge zu leisten für Dinge, die nicht mehr als wünschenswert zu empfinden wären. NORRIS versucht, sein Verständnis der Liebe zu Gott mit Bibeltexten zu belegen, eine Methode, die oft genug ohne die entsprechende Berücksichtigung der wirklichen Intention der gesamten Textstellen praktiziert wird. Matthäus 6, 24[32] wird von NORRIS im Sinn einer Gegenüberstellung von zwei fundamentalen und sich gegenseitig ausschließenden Liebesweisen

---

32) "Niemand kann zwei Herren dienen; denn entweder wird er den einen hassen und den anderen lieben, oder er wird dem einen anhangen und den anderen verachten. Ihr könnt nicht Gott dienen und dem Mammon"

interpretiert: Liebe zu Gott und Liebe zu den Geschöpfen[33]. LADY MASHAM weist auf die traditionelle Interpretation des Wortes "Mammon" als Reichtum oder als dasjenige, was die Anziehungskraft des Reichtums ausmacht, hin. In der von NORRIS in Anspruch genommenen Bibelstelle verlangt Jesus von uns, daß wir unser Herz nicht an Reichtum hängen oder gar zu Dienern, ja, Sklaven der materiellen Güter werden. Mit anderen Worten: wir dürfen uns nicht von dem Verlangen nach Reichtum dominieren lassen, sondern die materiellen Dinge in den Dienst der Vernunft stellen und sie nicht über ihren wirklichen Wert hinaus schätzen. Diejenigen, deren Vernunft in Gefangenschaft des Verlangens nach Reichtümern geraten ist, können nicht gleichzeitig Gott dienen; und zwar nicht wegen eines konstitutiven Unvermögens, sondern wegen der sich widersprechenden Richtungen der betreffenden Anhänglichkeiten. Dasselbe gilt aber keineswegs in bezug auf das Verhältnis zwischen Liebe zu Gott und Liebe zu den Geschöpfen, die koexistieren dürfen, unter der Bedingung der Anerkennung der vorrangigen Stellung der Liebe zu Gott.

LADY MASHAM denkt, daß NORRIS selbst nicht soweit gehen würde, zu leugnen, daß es Menschen gibt, die Gott auf-

---

33) Die Unmöglichkeit der Vereinbarung dieser zwei Grundformen der Liebe liegt nach NORRIS sowohl in den begrenzten Fähigkeiten des Subjekts als auch in dem Charakter der zwei möglichen Hauptgegenstände derselben.

richtig lieben und trotzdem auch in den Geschöpfen etwas als liebenswert empfinden. Wenn dem so ist, dann ist, unabhängig davon, ob sündhaft oder nicht, die Fähigkeit der Ausrichtung der Liebe nach beiden Hauptrichtungen erwiesen. Außerdem wäre es ganz verfehlt, zu glauben, daß jeder Gegenstand unserer Liebe notwendig unsere Vernunft mit Ausschließlichkeit und bis zur Versklavung fesseln kann. Es gibt überhaupt keinen Grund zu der Annahme, daß die Liebe zur Kreatur die Liebe zu Gott ausschließt, "sowie es keinen Grund dafür gibt (zu glauben), daß die Liebe zu den Kirschen, welche uns der Freund schenkt, unsere Liebe zu ihm ausschließt" (S. 89). Die Liebe zu Gott schließt keineswegs die Liebe zu den Geschöpfen aus, sondern im Gegenteil stärkt sie dadurch, daß wir ihnen nicht nur die Lust, die sie veranlassen, sondern dazu auch ihr Von-Gott-geschaffen-Sein schätzen. "Je grösser die Liebe zu Gott, desto größer sollte unsere Liebe zu den Geschöpfen sein" (S. 89).

I. Verstösse gegen die Logik und gegen die universelle Erfahrung

NORRIS verlangt von uns, daß wir nur dasjenige lieben, was unserer eigentliches Gut ist, und das kann nur Gott und nicht die Kreatur sein. Unser eigentliches Gut definiert NORRIS als dasjenige, was unsere Liebe zugleich verdienen und belohnen kann. Diese unsere Liebe, deren Gegenstand nach NORRIS verdienend-belohnend sein muß, ist im Grunde nichts anderes als unsere Zuneigung gegenüber all dem, was uns gefällt. Der NORRIS'sche Imperatif: nur dasjenige lieben, was unser wahres Gut ist, könnte man ersetzen durch die Formel: Es darf dir nur dasjenige gefallen war dir gefällt. Die zusätzliche Erläuterung des Ausdrucks "das wahre Gut" durch die Merkmale des Verdienen- und Lohnenkönnens fügt kein neues Element hinzu, so daß die darin enthaltene synonymie auch zu der Formel gebracht werden könnte: weise eine Lust zurück, die sowieso nicht existiert. Das Wort "wahr" ("das wahrlich Gute") ist in diesem Kontext irrelevant, aber dazu bestimmt, auf etwas anzuspielen, das man erst beweisen sollte, nämlich die These, daß die Geschöpfe keine Wirkursachen unserer angenehmen Empfindungen sind. LADY MASHAM wirft NORRIS vor, daß er in seiner Argumentation von dieser unbewiesenen Annahme Gebrauch macht, um dann daraus zu schließen, daß nur Eines unser wahres Gut sein kann, nämlich Gott. Es ist, als ob

man den alltäglichen Menschenverstand und die Erfahrung der ganzen Menschheit ausser Kraft setzen möchte. Wenn NORRIS in dem erwähnten Kontext "das wahre Gut" durch das "höchste Gut" ersetzen würde, wäre die Aussage richtig, weil Gott allein ohne Zweifel höchstes Gut, Urheber und Geber aller Formen des Guten ist. Die strikte Ausschließlichkeit der Liebe zu Gott wird von NORRIS mit der vermeintlichen wesensmäßigen Unvereinbarkeit zwischen der Liebe zu Gott und der Liebe zu den Geschöpfen begründet, und diese Unvereinbarkeit wird ihrerseits mit der vermeitlichen faktischen und logischen Unmöglichkeit der Existenz mehrerer Modalitäten der Wahrnehmung des Guten begründet, obwohl auch dies in keiner Weise bewiesen wird. Die NORRIS' sche Theorie setzt also gerade das voraus, was zu begründen wäre. LADY MASHAM meint, daß NORRIS schon oft die Gelegenheit gehabt hatte, durch eigene Erfahrung die Widerlegung seiner Theorie zu erleben, was ihn jedoch nicht daran hindert, sich auf einen biblischen Test zu berufen, der seiner Ansicht nach ausdrücklicher als schon erörterte Jesus-Aussagen seine These bestätigt, nämlich auf den ersten Johannesbrief 2,15[34].

---

34) "Habet nicht lieb die Welt noch was in der Welt ist! Wenn jemand die Welt lieb hat, ist die Liebe zum Vater nicht in ihm".

J. Erneute Auseinandersetzung mit der okkasionalistischen Bibelinterpretation.

1. Die Sündhaftigkeit der Liebe zu den Geschöpfen als okkasionalistischer Fehlschluß

NORRIS selbst hat zugegeben, daß die traditionelle Interpretation des Johannesbriefes 2, 15 nur die Ablehnung einer übermäßigen Liebe zur Welt gesehen hat. Er jedoch betrachtet diese Auffassung als ungenügend und findet, daß ein höheres Interpretationskriterium notwendig ist, das erst im Rahmen der MALEBRANCHE-NORRIS'schen Theorie der Liebe erarbeitet wurde. Aus dieser Perspektive erklärt er jede Form der Weltliebe als übermäßig. Die Folgerung hieraus ist ein uneingeschränktes Verbot derselben. LADY MASHAM ist der Meinung, daß die Widerlegung dieser These sich am besten aus der NORRIS'schen Argumentationsweise selbst ergibt. Er selbst gibt zu, daß die herkömmliche Auslegung des Johanneischen Textes berechtigt ist, solange man noch nicht seine philosophische Hypothese angewandt hat. Es läuft aber aufs Gleiche hinaus, zu behaupten, daß entweder Johannes von den Leuten, für die er geschrieben hat, nicht verstanden sein wollte, oder, daß die Leute schon im Sinn des NORRIS'schen Modells gedacht haben. LADY MASHAM wiederholt hier das Argument der Unvereinbarkeit der göttlichen Liebe und Weisheit mit der Zulassung einer derartigen Unverständlichkeit gerade in einer so bedeutsamen biblischen Lehre. Wenn der Apostel gegen die

Liebe zur Welt und zu den Dingen dieser Welt aufruft, versteht er damit die sündhaften Vergnügen der Welt oder ein maßloses und damit sündhaftwerdendes Genießen von ursprünglich nicht sündhaften "weltlichen Dingen". Johannes verlangt, daß wir die unaufhebbare Vergänglichkeit der Welt erkennen und sie unter keinen Umständen als das höchste Gut betrachten[35]. LADY MASHAM lehnt die weithin verbreitete Methode ab, biblische Stellen als "abgesonderte Aphorismen" zu behandeln, ohne Rücksicht auf die Kontinuität des Textes. NORRIS übergeht die von Johannes angegebenen Gründe und unterschiebt seine eigene Interpretation, daß nämlich die Geschöpfe nicht Wirk-, sondern okkasionelle Ursachen unserer angenehmen Empfindungen sind. Nur durch diese Erkenntnis ist nach NORRIS die Einsicht in die Sündhaftigkeit aller Stufen der Liebe zu den Geschöpfen möglich; damit wird auch die Mangelhaftigkeit der johanneischen Rechtfertigung vorausgesetzt. Der Apostel hat jedoch keineswegs die These der Sündhaftigkeit aller Stufen der Liebe zu den Geschöpfen vertreten, sondern im Gegenteil gefragt, wie wir den unsichtbaren Gott lieben könnten, wenn wir unseren sichtbaren Bruder nicht lieben. Die Lehre Johannes' bedarf keiner Stärkung durch die NORRIS'sche philosophische Theorie, die ihrerseits keine Bestätigung durch die johanneische Lehre erhalten kann.

---

35) I. Johannes 2, 16

LADY MASHAM greift zu einer Analogie, um ihre Interpetation der johanneischen Konzeption zu veranschaulichen: "Obwohl die kurzlebigen Blumen nicht Gegenstand unserer ständigen Pflege und Sorge sind, haben sie dennoch mit Recht einen Platz in unserem Garten und bereiten uns in der blühenden Jahreszeit viel Freude. Genauso bereiten uns auch die vergänglichen Dinge dieses Lebens als Gabe Gottes Freude, auch wenn es unangemessen ist, sie als letzte Ziele zu erstreben. Die Freude an ihnen entsteht durch den angemessenen Gebrauch." (S. 99)

Johannes sagt: "Habet nicht lieb" (die Dinge dieser Welt) und NORRIS sagt, daß wir sie ganz und gar nicht lieben dürfen. Jesus sagt: "begehrt sie nicht", aber NORRIS sagt ganz ausdrücklich, daß wir die guten Dinge dieser Welt begehren können unter der Bedingung, daß wir sie nicht lieben. NORRIS möchte die johanneische Lehre zur Bestätigung seiner Theorie der Liebe anziehen und übersieht dabei, daß diese beiden in krassen Widerspruch zueinander stehen. Johannes verwirft die unangemessene Liebe zu den Dingen dieser Welt, weil sie nicht unmittelbar von Gott kommen, während NORRIS die Ablehnung der Liebe zu diesen Dingen dadurch rechtfertigt, daß die Lust, die damit verbunden ist, nicht von dieser Welt, sondern von Gott verursacht ist, und wir deshalb Gott Allein lieben sollten. Diese Auffassung widerstrebt dem Empfinden vieler frommer Menschen und ihrer Vorstellung

von der göttlichen Majestät, die nicht zu vereinbaren ist mit diesem ausnahmslosen, unmittelbaren Verbundensein Gottes an dem Wachrufen von Lustempfindungen, die manchmal zu lasterhaften und ungerechten Handlungen führen. Der Urheber dieser "Hypothese" (MALEBRANCHE) sieht das Wesen der Sündhaftigkeit gerade darin, daß wir Gott veranlassen, unsere Verstösse gegen seine Gebote mit Lustempfindungen zu belohnen. "Es ist merkwürdig, daß wir uns nicht sündhaft genug vorkommen können, bis wir nicht über die Möglichkeit verfügen, Gott zu zwingen, Partner unserer Gottlosigkeit zu sein" (S. 102). Dies gehört zu den Folgen einer Hypothese, die nach LADY MASHAM sowohl unbewiesen als auch unbrauchbar ist. Indem man die von Vernunft und Offenbarung verständlich und einleuchtend vermittelten Wahrheiten verläßt, um die Religion auf ungewisse Meinungen zu stützen, öffnet man allen willkürlichen Konstruktionen die Tür. Nicht jeder ist in der Lage, sein eigenes System so geschickt wie MALEBRANCHE aufzubauen, aber alle könnten eigene Systeme zur leitenden Norm machen und ohne Beweisführung Zustimmung verlangen.

MALEBRANCHE erläutert die Sünde, ausgehend von der Theorie der Schau aller Dinge in Gott, und von dem Okkasionalismus. Gott ist dementsprechend die einzige Wirkursache all unserer Lustempfindungen, egal ob unschuldig oder schuldhaft. Andererseits ist die Lust qua Lust nicht sündhaft, so daß nicht Gott, sondern ausschließlich der Mensch von MALEBRANCHE als Urheber der Sünde betrachtet wird. Der Aus-

gangspunkt der MALEBRANCHE'schen Interpretation des Christentums, die Schau aller Dinge in Gott, diese unbewiesene "unverständliche Phantasie" (S. 104), sollte kein Grund sein, einleuchtende und gut geprüfte Auffassungen einfachhin aufzugeben, die die Weisen befriedigen können und den einfacheren Menschen leicht verständlich sind.

2. Das Gesetz der Vernunft

Gott hat den Menschen als Vernunftwesen geschaffen, und wir sind verpflichtet, unser Leben nach dem Gesetz der Vernunft zu richten. Das menschliche Geschlecht hat die ursprüngliche Stärke seiner Vernünftigkeit durch Adam verloren, die Jesus dann wiederhergestellt hat. Wir tendieren jedoch wegen der Widerspenstigkeit unserer Gemütsbewegungen dazu, gegen die Norm der Vernunft zu verstoßen. Dazu tragen im großen Maß Erziehung und schlechte Gewohneiten bei. "Denn ... es gibt wenige Kinder, denen ihre Kindermädchen es nicht beibringen, hochmütig, zornig, habsüchtig und rachsüchtig zu sein ... Aber Gott schuf Adam als Mann und nicht als Kind, also seine Vernunft war in ihrer ganzen Stärke da, gleichzeitig mit seiner Begierde" (S. 105, 106). Ewige Verdammnis selbst einer einzigen Seele oder ihr Unterworfensein einem Stand notwendig sündhaften Handenlns wäre jedoch mit der göttlichen Güte unvereinbar.

MALEBRANCHE vertritt die letztere Auffassung, selbst wenn er dafür nicht die herkömmliche, sondern eine eigene Erklärung anbietet: Die Kinder kommen als Sünder auf die Welt, weil sie im Mutterleib, schon durch ihre innige Verbindung mit der Mutter, Körperhaftes, das heißt Ge-

schöpfliches lieben. Das Kind ist also von Anfang an ein Sünder und fällt mit Notwendigkeit unter die ewige Verdammnis.[36] LADY MASHAM hatte reichlich aus MALEBRANCHES "Conversations Chrêtiennes" über die adamitische Umkehr zitiert, die die Schau aller Dinge in Gott durch die sinnlichen Begierden ersetzte und über die Interpretation MALEBRANCHES[37] der Behinderung einer geistigen Entfaltung des Kindes durch den engen Kontakt mit der Mutter, die als Folge der Erbsünde stark sinnlich veranlagt ist. Damit bekommt das Kind schon vor der Geburt seine Anhänlichkeit an die materiellen Dinge und die körperlich-anthropomorphe (nicht-geistige) Gottesvorstellung[38,39].

Entgegen dieser pessimistischen Auffassung vom Wesen des Kindes, in der die Anwendung der Erbsündenlehre zur Untermauerung des strengen cartesischen Dualismus Geist-Materie zum Vorschein kommt, vertritt LADY MASHAM den Standpunkt, daß Erziehung und Gesellschaft für das Irrationale in der Psyche des Kindes und den größten Teil seiner egoistischen oder agressiven Verhaltungsweisen verantwortlich sind. Nicht hauptsächlich in der Erbsündenlehre, sondern in der sozialen Umwelt wird die Erklärung gesucht für anthropologische Strukturen, die dem rational-rationalistischen Menschenbild nicht entsprechen. Die Offenbarungstheologie wird auch von LADY MASHAM in Anspruch genommen, jedoch hauptsächlich um eine traditionalistische Auslegung derselben zugunsten einer optimistischen Konzeption der

---

36) Über das Kind als "ein Gegenstand des Erschreckens" für die cartesische Mentalität und über die Dialektik der parallelen Entstehung des Kultes der Kindheit Jesu siehe R. SPAEMANN, Reflexion und Spontaneität, Stuttgart 1962, S. 142 ff.

37) Die auch von NORRIS übernommen wurde

38) Gott wird unter der Vorstellung "eines verehrungswürdigen Greises" geliebt

39) LADY MASHAM, S. 74 ff

Erziehbarkeit des Menschen zu entkräften. Die Schuld am jetzigen Zustand des Menschen kommt dem Einfluß "der törichten Personen" zu, denen man gewöhnlich die Kindererziehung anvertraut.

3. Keine ewige Verdammnis

LADY MASHAM stellt fest, daß das Neue Testament in keinster Weise die Auffassung von der ewigen Verdammnis bestätigt, vielmehr wird in ihm von der Überwindung des durch Adam verschuldeten Todes mit Hilfe Jesu gesprochen. Er hat denjenigen, die an ihn glauben, ewiges Leben ermöglicht[40]. Es wird uns nicht nur die Erfüllung dessen bringen, was wir im Namen des Gottessohnes verlangen, sondern auch gewähren, daß unser Gehorsam trotz aller Mangelhaftigkeiten angenommen wird, weil der Glaube an Jesus die Mängel an Vollkommenheit ersetzt. Die Sprache der Heiligen Schrift ist deutlich und bedarf keiner gekünstelten Ergänzungen.

Die göttliche Weisheit und Güte manifestiert sich nicht nur in der biblischen Offenbarung, sondern auch im ganzen Universum. Eine bessere Kenntnis des Universums als die jetzige würde wahrscheinlich dem Menschen neuen Stoff

---

40) I Kor., 15, 22; Römerbrief, 3, 38; I Tim., 1, 10

zur Bewunderung der Schöpfung liefern und könnte auch die engen Grenzen der Vorstellung sprengen, daß die Erde der einzige bewohnbare Ort in der ganzen Schöpfung ist[41].

---

41) Überlegungen solcher Art erhellen einigermaßen die Haltung LADY MASHAMS gegenüber der tiefgreifenden Revolution der Kosmologie. Unter den geistesgeschichtlichen Kräften, die das neuzeitliche Denken bestimmten, war dieser Wandel von der Konzeption eines überschaubaren und hierarchisch strukturierten Kosmos zu der eines unendlichen und im Grunde nicht mehr beschreibbaren Universums eine Veränderung, die vielleicht am tiefsten das religiöse Bewußtsein herausgefordert und beeinflußt hat. Das Aufkommen dieses Konzeptes von einem ateleologisch-dynamischen Universum mußte eine Krise der überlieferten Denkmodelle hervorrufen, die in einer weiten Skala von philosophischen und religiösen Antwortversuchen und Auseinandersetzungen vom Deismus bis hin zu zukunftsträchtigen nihilistischen Ansätzen ihren Ausdruck fand. LADY MASHAM scheint auch hier eine Vermittlung anzuzielen, diesmal zwischen dem ontologisch-strukturierten Weltbild und dem neuen, alle Erkenntnis- und Wertmodelle in Frage stellenden unendlichen Universum. Das tief beunruhigende Gleiten in die "Unkenntlichkeit" der kosmischen unermeßlichen Realität wird durch die erhoffte Zweckmäßigkeit von großen Teilen des Universums für die Entstehung des Lebens im Gleichgewicht gehalten. Durch die Existenz einer auf das Leben gerichteten Teleologie wird auch die Rationalität der neuen Kosmologie gerettet (die sonst schon auf dem Wege ist, unbegreiflich zu werden), weil für LADY MASHAM der Geist nicht als "Widersacher des Lebens" auftauchen kann, sondern mit dem Leben verschränkt ist, so daß Lebenserscheinung das Vorhandensein von Vernunftwesen impliziert. Auf diesem noch in eklektischer Weise Überlieferung und voraufklärerische Ansätze verbindenden Hintergrund kann LADY MASHAM noch optimistisch in das Niemandsland des neuen Weltalls hineinblicken, ohne übrigens bei der immanenten Perspektive zu verweilen. Diese wird mit der Bemerkung aufgegeben, daß, selbst wenn wir "das Weltsystem" nicht verstehen können und uns auch nicht von den Argumenten der Mathematiker und Naturwissenschaftlicer zugunsten der Existenz vieler bewohnter Himmelskörper überzeugen lassen wollen, wir ohnehin in der Heiligen Schrift Stellen finden, die von Existenz anderer, in der Hierarchie der Schöpfung höherstehender Geistwesen sprechen.

Wir sind durch Jesus zu einer sichereren Glückseligkeit befähigt, als zu der Glückseligkeit, die Adam verloren hat (durch den Mangel an Glauben an die göttliche Wanung, nicht die verbotene Frucht zu essen)[42]. Diese Glaubensunterbrechung wird von LADY MASHAM auch als Aufhebung der "Aufmerksamkeit auf das Licht seiner Vernunft" bezeichnet ("die es ihm beigebracht hätten, die göttliche Wahrhaftigkeit nicht in Frage zu stellen" - 113).

Zur Interpretation des Sündenfalles wird auch eine anthropologisch-psychologische Erklärung herangezogen: Adam verfügte noch nicht über die Erfahrung, die ihn befähigt hätte, den Begierden Widerstand zu leisten. Andererseits wollte vielleicht Gott dadurch, daß Jesus Christus nicht eine engelhafte Natur annahm, "alle Ordnungen der geistigen Wesen (und auch dem Menschen), die er als frei Handelnde schuf, beibringen, daß nachdem Gott selbst kein Wesen schaffen kann, das hinsichtlich seines eigenen Glücks unabhängig von ihm wäre, selbst die aufgeklärteste Vernunft nur so lange unverletzt und sicher sein kann, solange sie sich ihrer Schwäche und Abhängigkeit bewußt bleibt" (S. 114). Wenn der Mensch von dieser Wahrheit durchdrungen ist, wird er Gott im Einklang mit dem biblischen Gebot lieben. Nach NORRIS'schem Verständnis handelt es sich dabei um ein Gebot der Ausschließlichkeit der Liebe zu Gott.

---

42) "Der Glaube allein, durch den auch Adam seine Unschuld bewahrt hätte, wird seine Nachkommenschaft rechtfertigen ... der Glaube ist die unwandelbare Grundlage aller wahren Religion" (S. 112);

Es gibt noch weitere zwei Bibelstellen, die er zugunsten dieser Interpretation gebraucht. LADY MASHAM setzt sich damit auseinander. Die erste ist aus dem Jakobusbrief, 4, 4: "Ihr Ehebrecherinnen, wißt ihr nicht, daß die Freundschaft mit der Welt Feindschaft wider Gott ist? Wer also Freund der Welt sein will, der erweist sich als Feind Gottes".

Laut NORRIS'scher Auslegung ist die menschliche Abhängigkeit von Gott und die Ausschließlichkeit seiner Liebe zu Gott derart vollständig, daß das Mitspielen jedweder Zuneigung zu einem Geschöpf als eine Art "geistigen Ehebruchs" zu verurteilen ist. Für LADY MASHAM handelt es sich hier nur um die Ablehnung einer unangemessenen Liebe zu den Geschöpfen.

Um den begrifflichen Kontext abzuklären und die legitime Pluralität der Liebesrichtungen nochmals zu betonen, erörtert LADY MASHAM die Bedeutung des Wortes "Ehebruch" im Hinblick auf die Liebesproblematik. Ehebruch bedeutet Zusammenprallen mit dem oder Eindringen einer Liebesbeziehung in den ausschließlichen Bereich der ehelichen Liebe und kann sinngemäß in keiner Weise auf andere Liebesrichtungen der betreffenden Eheleute bezogen werden, zum Beispiel auf die Kindesliebe oder Geschwisterliebe, die dementsprechend nicht als illegitime Verstöße gegen die eheliche Liebe gelten können.

Die zweite Bibelstelle, die von NORRIS in seiner Abhandlung über die Liebe zu Gott zur Unterstützung seiner Theorie zitiert wird, stammt aus dem Paulusbrief an die Galater, 4, 14: "Von mir aber sei es ferne, mich zu rühmen, als nur des Kreuzes unseres Herrn Jesus Christus, durch das mir die Welt gekreuzigt ist und ich der Welt". Hier sah NORRIS den Kerngedanken seiner Theorie der Liebe vorgezeichnet, die zu dem Schluß kommt, daß die Geschöpfe in keinerlei Hinsicht Gegenstände unserer Liebe werden dürfen. Wenn der Apostel hier die Welt als gekreuzigt bezeichnet, will er nach NORRIS damit sagen, daß sie tot, also völlig undynamisch im Verhältnis zu ihm selbst ist, das heißt, ihre Ursächlichkeit gegenüber der Seele ist ausgeschlossen. Als Folge bezeichnet der Apostel sich selbst als gekreuzigt der Welt gegenüber, ein Ausdruck der von NORRIS[43] als Unempfindlichkeit gegenüber den Reizen dieser Welt gedeutet wird. Paulus mahnt diejenigen, die die Lehre Christi mitteilen und verbreiten, vor der Neigung, sich von Ruhm oder Vorsichtsüberlegungen leiten zu lassen. Er selbst hat sich der christlichen Mission

---

43) Diesmal richtig obgleich eigentlich nicht im Einklang mit der eigenen These

mit totaler Hingabe gewidmet, so daß das Weltliche keinen Einfluß mehr auf ihn ausüben kann NORRIS möchte nach LADY MASHAM daraus ein okkasionalistisches Plädoyer machen, indem er die Ablehnung der Glorifizierung der Geschöpfe(weil sie keine Wirkursachen unserer Lustempfindungen sein können), in den Paulinischen Text hineininterpretiert.

K. Gegen eine Theorie der Liebe, die die Religion gesellschaftsfeindlich umkehren möchte

1. Übersteigerte Forderungen

In dem letzten Teil ihrer ablehnenden Überlegungen zu einer "Meinung, die auf einer Hypothese beruht, die sich möglicherweise als falsch erweisen kann" (S. 118), weil nach ihrer Ansicht der einzige Beweis gerade aus unserer konstitutiven Unwissenheit aufgebaut sein sollte, faßt LADY MASHAM nochmals ihre Haupteinwände zusammen. Daß die NORRIS'sche Theorie sowohl philosophisch als auch ethisch "völlig unnützlich" ist, wäre vielleicht leichter zu verzeihen als (negative) Begleiterscheinung eines Bestrebens, die Erkenntnis zu erweitern, solange sie nicht den Anspruch erheben würde, die Religion selbst zu beeinflussen. Das ist geschehen, indem MALEBRANCHE, "der erste sinnreiche Erfinder" dieser Theorie, seine These als Grundlegung des Christentums vorgestellt hat. Es ist wahr, daß

NORRIS diesen Anspruch nicht mit der selben Deutlichkeit stellte, aber er bezeichnet trotzdem die betreffende Theorie als Grundlegung der Sittlichkeit und rückt damit sehr nahe an dieselbe gefährliche Position. Die Tatsache, daß die NORRIS'sche Formulierung leichter faßbar ist, macht die Wahrscheinlichkeit negativer Wirkungen um so größer. Es handelt sich hier um einen Versuch, die Menschen davon zu überzeugen, daß Gott von ihnen unmögliche Leistungen verlangt, das heißt Leistungen, die der natürlichen und seinsmässigen Struktur des Menschen widersprechen. Dies muß bei einigen den Eindruck erwecken, die Religion und ihre Lehrer seien eine lächerliche Angelegenheit und andere zur Verzweiflung bringen, nachdem man ihnen den Gedanken eingeflößt hat, daß sie Gott nicht pflichtgemäß lieben.

Solche Folgen könnten nach LADY MASHAMS Ansicht infolge der NORRIS'schen Lehre von der Unvereinbarkeit der Liebe zu Gott mit der geringsten Zuneigung zu dem Geschöpf befürchtet werden. NORRIS spricht davon, daß die Geschöpfe weder Güter noch Götter des Menschen sein können und daß sie deshalb weder Liebe noch Anbetung verdienen. Hier sieht LADY MASHAM die Gefahr der Verbreitung einer extremfrommen Sprache verborgen, besonders unter den Menschen, bei denen die Phantasie sich stärker als die Vernunft

erweist. Diese Sprache entbehrt sowohl der Besonnenheit als auch der Verständlichkeit und wird deshalb entweder zu einer allmählichen Abstumpfung der authentischen Religiosität oder zu einer zügellosen religiösen Schwärmerei führen. Im ersten Fall entsteht die Gewohnheit, heilige Dinge ohne die dazugehörige Furcht zu behandeln, im zweiten Fall ein "Enthusiasmus", der bei den Klöstern und Einsiedeleien enden wird "mit all den dummen und boshaften Aberglaubensformen, die immer damit verbunden waren" (S. 120).

MALEBRANCHE war sich solcher Folgen sehr bewußt, oder jedenfalls, "wie es seiner Religion und seines Berufes entspricht, wollte er solche Zustände nachträglich durch die betreffende Hypothese rechtfertigen"[44] (S. 120), die schwärmerisch-abergläubisches Verhalten nicht nur als erlaubt, sondern als notwendig hinstellt. Gleichzeitig gibt MALEBRANCHE zu, daß die Anerkennung der Richtigkeit seiner Theorie der ungeteilten Liebe zu Gott zur Weltflucht, zum Aufgeben der menschlichen Beziehungen und zum Zurückziehen in die Einsamkeit der Wüsten und Wälder führen sollte. Es wird behauptet, daß der Alltagsverkehr mit anderen Menschen

---

44) Obwohl der Ideologiebegriff sich damals noch im Entwicklungsstadium befand und sich erst nach der französichen Revolution allmählich die jetzigen Hauptbedeutungen herauskristallisiert haben, könnte man diese Bemerkung LADY MASHAMS sachgemäß als eine Form des "Ideologieverdachts" gegenüber einigen Grundthesen der MALEBRANCHE'schen Philosophe betrachten.

die wahre Liebe zu Gott unmöglich macht. Das Klosterleben wird als Lösung empfohlen.

LADY MASHAM bemerkt, daß MALEBRANCHE wahrscheinlich die von NORRIS postulierte Unterscheidung zwischen Seelenbestrebungen und Leibesbestrebungen nicht kannte (sonst hätte er nicht mit solcher strengen Konsequenz den Rückzug in die Abgeschiedenheit verlangt). Nach NORRIS' Auffassung dürfen die Leibesbestrebungen von den Gegenständen unserer Umwelt bestimmt werden.

2. Gefährdung der sozialen Bestimmung des Menschen

Nach LADY MASHAMS Ansicht war MALEBRANCHE nicht, wie NORRIS, von der Intention geleitet, bloß seine philosophische Konstruktionsfähigkeit zur Schau zu tragen, sondern wollte, daß seine Ideen in irgendeiner Weise brauchbar werden. Deshalb hat MALEBRANCHE es nicht unterlassen, über die realen Folgen seiner Thesen zu sprechen, während NORRIS durch abstrakte Kunstgriffe wie den der Unterscheidung zwischen Liebesbestrebung und Begehren seine Theorie jeder möglichen verständlichen Anwendung entzogen. MALEBRANCHE zieht die logischen Konsequenzen seiner Prinzipien und besteht darauf, daß der Rückzug aus der profanen Welt die beste Lösung darstellt und für die Mehrzahl derjenigen, die ein christliches Leben führen wollen,

notwendig ist. Nach MALEBRANCHE's Ansicht sind diejenigen sehr zu bemitleiden, die von Gott berufen sind, in der Welt zu leben, um die anderen zu bekehren. All das ist bei einem katholischen Ordensmann nicht zu verwundern, aber außerhalb des "Bigotismus der Papisterei" (S. 122) völlig unannehmbar. "Es kann gewiß keine größere Beeinträchtigung der christlichen Religion geben, als zu sagen, daß sie den Menschen für die Gesellschaft untauglich macht, und daß wir nicht nur Narren um Christus willen werden sollten, sondern ebenfalls aufhören, Menschen zu sein". (S. 122).

Welcher vernünftige Mensch könnte sich noch von der göttlichen Abstammung einer solchen Religion überzeugen? Ist eine solche Auffassung selbst im geringsten durch das Neue Testament zu belegen? Es ist wahr, daß Johannes der Täufer sich durch die "beachtliche Einfachheit seines Lebens" (S. 123) auszeichnete, aber er hat das asketische Leben weder gepredigt noch sein Verhalten als Vorbild empfohlen[45]. Sowohl das Leben als auch die Lehre Christi

---

45) Hier fügt LADY MASHAM eine kurze, jedoch charakteristische Bemerkung ein: Johannes der Täufer, "der keine Wunderkraft besaß und in seiner Mission von keiner Stimme aus dem Himmel ermächtigt gewesen war" (122), mußte durch etwas Außergewöhnliches ("doch ohne Wundertaten") Zuhörer anziehen, um sie für das Kommen des Messias vorbereiten zu können. Zu der Betonung der ablehnenden Haltung gegenüber den Mirakeln kommt auch die Beschreibung Johannes des Täufers nach dem Muster des Missionars, der nüchtern (vielleicht schon "aufgeklärt) die Psychologie der primitiven Bevölerung ausnützt. Durch Gestik oder spezielle Verhaltensweisen versucht er, ihre Imagination anzusprechen. Die tiefere Perspektive der religiösen Erfahrung wird hier zugunsten des pragmatisch-erzieherischen Gesichtspunktes aufgegeben.

zeigen, daß der Rückzug aus der Gesellschaft keineswegs eine Voraussetzung echter religiösen Lebens darstellt. Mehr als dies: Jesus hat uns versichert, daß er nicht gekommen ist, um "das Gesetz" zu zerstören, sondern um es zu erfüllen. Für LADY MASHAM handelt es sich hier um das "moralische Gesetz", das identisch mit dem "Gesetz der Vernunft" ist. In ihm sind "diejenigen Pflichten des aktiven und sozialen Lebens zu finden" (S. 123), die von den großen Philosophen und Gesetzgebern der Antike empfohlen wurden. Die Menschheit würde sich nach der Wiederkehr der Religion dieser großen Geister der Antike sehnen, wenn sie zur Überzeugung kommen sollte, daß das Christentum unvereinbar mit den von ihnen vertetenen vorteilhaften und vielbewunderten Tugenden ist, die "die Gesellschaft tragen und ihr Nutzen bringen" (123)[46].

Nichts ist für LADY MASHAM einleuchtender als die soziale Bestimmung des menschlichen Lebens. Die Idee zu vertreten, daß die Religion von dem Menschen eine Haltung verlangt, die ihn untauglich für die Gesellschaft machen muß, kommt einem höchsten Maß an implizierter Anfechtung der göttlichen Weisheit gleich, die den Menschen als sozia-

---

46) Nachdem sie selbst in der Polemik gegen die Askese das Christentum in Gegensatz zu der stoischen Tugendlehre gestellt hatte, plädiert LADY MASHAM jetzt mehr im Geiste der Renaissance oder sogar der Religion der Aufklärung für ein Christentum, das sich mit der Ethik der antiken Polis harmonisieren ließe.

les Wesen schuf. Die Religion auf diese Weise zu verstehen, bedeutet, aus ihr "das schädlichste Ding der Welt zu machen, etwas, das die Gesellschaft auflöst" (S. 123). Es kann keine größere Entstellung des Christentums geben. LADY MASHAM hofft, daß dort, wo solche Gefahr nicht mehr seitens des "pristerlichen Aberglaubens" kommen kann, es einer "eitlen Philosophie" (S. 124) nicht gelingen wird, eine solche Auffassung durchzusetzen. Der evidenteste Beweis, daß die Theorie falsch ist, die die Liebe zu Gott aus der göttlichen unmittelbaren Verursachung unserer Empfindungen ableitet, besteht darin, daß eine solche Auffassung "alle Pflichten und Verbindlichkeiten des sozialen Lebens zerstört" (S. 124). Daß NORRIS diese Schlußfolgerung nicht gezogen hat, ändert nichts an der Tatsache, daß sie einer solchen Theorie immanent ist und von "seinem Orakel, Vater MALEBRANCHE", (S. 124) klar formuliert wurde.[47] Andererseits ist es schwer, an die

---

47) Wir haben gesehen, daß NORRIS in "The Theory and Regulation of Love" (1688) die Liebe zum Wohl der Gemeinschaft in seiner Ethik der Liebe unmittelbar nach derjenigen zu Gott eingestuft hatte. Dann hat er in seiner zweiten Hauptabhandlung über die Liebe zu Gott die soziale Dimension nicht mehr einbezogen. Er hatte sich mit dieser Problematik schon 1687 in einem Essay über Hauptprinzipien der Ethik auseinandergesetzt ("Considerations upon the Nature of Sin, accomodated to the Ends both of Speculation and Practice"). RICHARD ACWORTH gesteht, daß es überraschend genug ist, bei NORRIS einen so radikalen "eudémonisme communautaire' zu finden, der beinahe den Utilitarismus eines BENTHAM anzukündigen scheint". Eine solche Theorie dürfte nach ihm sowohl mit seiner These der Ausschließlichkeit der Liebe zu Gott als auch mit seiner Befürwortung eines kontemplativen Lebens und dem tiefen Individualismus seiner Metaphysik und seiner Erkenntnistheorie schwer vereinbar sein (ACWORTH, S. 105-106). ACWORTH bemerkt, daß NORRIS sich in seiner Theorie des Gemeinwohls als höchste Norm der Ethik nicht nur von CICERO, sondern vor allem von GROTIUS, CUMBERLAND, PUFFENDORF u.a. inspirieren ließ.

Aufrichtigkeit der Behauptung zu glauben, daß man täglich die Geschöpfe sieht und als gut genießt, ohne sie als solche zu begehren.

Nicht zum ersten Mal äußert LADY MASHAM Zweifel an der Aufrichtigkeit NORRIS'scher Behauptungen, die in irgendeiner Form mit der asketischen Tendenz in Verbindung zu bringen wären. Es wird im allgemeinen von ihr vorausgesetzt, daß die Askese gegen das Normale verstößt und deshalb im Grunde selbst bei deren Vertretern unmöglich zu realisieren ist, weil sie selbst erwwiesenermassen derselben Normalität angehören[48]. Dasselbe gilt auch für die von MALEBRANCHE ausdrücklich formulierte These, daß man als Folge des pflichtgemäßen Nichtbegehrens der Geschöpfe sowenig als möglich Kontakt mit ihnen haben und die totale Einsamkeit suchen sollte. Unabhängig davon, ob NORRIS keine Neigung für eine solche Einsiedlerexistenz empfand

---

47) Fortsetzung v.S. 275: Es ist für unsere Untersuchung von Bedeutung, daß dieser Sozialutilitarismus bei NORRIS immer mehr in den Hintergrund und die theozentrische Idee in den Vordergrund trat. Andererseits war bei allen Ambivalenzen und geistesgeschichtlichen Einflüssen und Bedingtheiten die Ethik des Gemeinwohls bei NORRIS wahrscheinlich in großem Maß von platonischen und plotinischen Elementen beeinflußt. NORRIS geht zwar von einer (im Sinn der plotinischen Metaphysik) Vorrangigkeit der Ganzheit gegenüber den Teilen oder Einzelinteressen aus, jedoch nicht in die Richtung des HOBBESCHEN Sozialmonismus, sondern eher nach der plotinischen Auffassung, derzufolge "die Gesamt-Seele der Gemeinde" vollkommener ist als "die Einzel-Seele" (PLOTIN, Enneaden IV 8, 19 - Ausgewählte Schriften, Reclam 1973, S. 28). Darüberhinaus ist es nicht zu übersehen, daß bei NORRIS nicht nur implizit, sondern auch explizit die menschliche Gemeinschaft und das Gemeinwohl auf eine transzendente Wertordnung hinweist. Bestimmend für das NORRIS'sche Denken blieb das kontemplative Ideal.

48) Insofern sie in der Gesellschaft leben und dazu fähig sind, sich wissenschaftlich-philosophisch zu betätigen.

und deshalb seine eigene Theorie aufstellte, daß man die guten Dinge dieser Welt suchen und geniessen, jedoch nicht lieben darf, oder einfach nicht wagte zu gestehen, daß auch er für das Aufgeben der sozialen Existenz ist, kann er jedenfalls dem Verdacht nicht entgehen, daß er "papistischen Aberglauben" befürwortet. Er könne nämlich schwer die notwendigen Folgen der von ihm angenommenen Hypothese übersehen LADY MASHAM unterstreicht immer wieder die Schädlichkeit solcher Folgen für die Religion, sie will jedoch die gelegentliche Nützlichkeit der (von MALEBRANCHE so nachdrücklich betonten) Einsamkeit für das christliche Leben nicht leugnen. Diejenigen, die ständig im Drang der weltlichen Geschäfte leben, ohne sich noch Zeit für Ruhe und Reflexion zu nehmen, laufen in der Tat Gefahr, sich allmählich zu stark mit der hastigen äusseren Tätigkeit und ihren Zwecken zu identifizieren. Das andere Extrem, der Rückzug aus der Gesellschaft und die Unterbrechung der menschlichen Interkommunikation mit dem von MALEBRANCHE vorgestellten Ziel des glücklichen einsamen Bemühens um die Ewigkeit widersetzt sich der großen Bestimmung und Aufgabe unseres irdischen Daseins, das Gute zu tun und den anderen nützlich zu sein. Die größten Werke des Christentums und zugleich die Hauptmerkmale der Entfaltung des menschlichen Wesens sind "der gute Wille, die Nächstenliebe und das Nützlichsein für die Mitmenschen" (126).

Das mönchisch-asketische Ideal ist irreführend. Was sich die Unzufriedenen und die Frommen vom Klosterleben versprechen, erweist sich asl bloß "imaginäres Glück" (126), weil die Laster der menschlichen Gesellschaft keineswegs vor den Klostermauern aufhören. "Mit einem Wort, unser Wesen eignet sich so sehr für die Mittelmäßigkeit, in allen Hinsichten, daß wir sie kaum ohne Gefahr auf irgendeine Weise überschreiten können. Weder ständige Beschäftigung mit den Angelegenheiten dieser Welt, noch totales Sich-Verschließen ihnen gegenüber ist möglich. Sowohl ständiger gesellschaftlicher Verkehr als auch ständige Einsamkeit sind gefährlich, so wie jedes andere Extrem gefährlich ist" (126).

Mit dieser grundsätzlichen Ablehnung des asketischen Denkmodells und der Lobpreisung der Mittelmäßigkeit als Ausdruck der gesunden Normalität beendet LADY MASHAM ihre kritische Schrift gegen die NORRIS'sche Theorie der notwendigen Ausschließlichkeit der Liebe zu Gott. Damit wird zweifellos ein zentraler Punkt der Auseinandersetzung angesprochen. Wir haben gesehen, daß NORRIS gerade einige in der Mittelmäßigkeit des Alltagsdenkens entstandenen Vorurteile als Haupthindernisse zur Erlangung fundamentaler Wahrheiten im philosophischen und religiösen Bereich beschrieben hatte. LADY MASHAM sah in der Zustimmung der Mehrheit ein Kriterium der Überprüfbarkeit, anwendbar auf NORRIS'sche Theorien, die von ihm selbst gerade durch die Ablehnung seitens einer von "niedrigen Interessen" beherrschten Mehrheit als bestätigt angesehen wurden.

SECHSTES KAPITEL

Dr. Daniel Whitby (1638 - 1726)
A Discourse of the Love of God, (1697) (167 SS)

A. Kurze historische Bemerkungen

Die zweite Kritik der Theorie der Liebe von JOHN NORRIS kam von Dr. DANIEL WHITBY (1638 - 1726), dem ersten Kantor der Kathedrale von Salisbury, nicht weit von NORRIS' Pfarrei in Bemerton[1]. Der Deist ANTHONY COLLINS zitiert eine Stelle von DANIEL WHITBY, in der er sagt, daß "wir keinen Menschen auf dieser Erde unserer Führer oder Meister nennen sollten, weder die Kirchenväter, nocht die Kirche, noch irgendein Konzil".[2]

In der Einführung seines Buches zeigt DANIEL WHITBY an, daß er seine Einwände JOHN NORRIS schon nach der Veröffentlichung des Buches "Discourse concerning the Measure of Divine Love" mitgeteilt hatte. JOHN NORRIS hat die Einwände in keiner Weise beantwortet, was ihn schließlich veranlaßt hat, sie als Buch zu veröffentlichen.

---

1) R. ACWORTH, La philosophie de JOHN NORRIS, 455

2) Aus ANTHONY COLLINS' "Discourse of Freethinking", 45 46, von Roland Stromberg in: Religious Liberalism in eighteenth Century England, 1954, erwähnt

B. Allgemeiner Rahmen der Ablehnung der NORRIS'schen Theorie der ungeteilten Liebe zu Gott

Die Liebe zu "einem Wesen unendlicher Vorzüglichkeit in sich selbst und unendlich gut uns gegenüber" (2) ist für WHITBY sowohl ethisch-religiös als auch existenziell ein zentrales Thema. Der Verfasser hätte den Meinungen "seines verdienstvollen Freundes und der unvergleichlichen Dame" (2)[3], nicht widersprochen, wenn er nicht Maßstäbe der Liebe zu Gott anzubieten hätte, von denen er glaubt, daß sie geeigneter seein, als die von den beiden vertretenen "mächtigen und unpraktikablen Überspanntheiten"(3). WHITBY möchte zeigen, daß die These der Unvereinbarkeit zwischen Begehrungsliebe zu Gott und Begehrungsliebe zu den Geschöpfen in mehreren Hinsichten unhaltbar ist: 1. Sie widerspricht sowohl den biblischen Geboten als auch der menschlichen Erfahrung und Vernunft. 2. Sie steht im Widerspruch zu dem Gebot der Nächstenliebe. 3. Sie würde letzten Endes die Grundlage der Gerechtigkeit und der Liebe zerstören. 4. Sie bedeutet Mißachtung der Schöpfungswerke und der göttlichen Vorsehung. 5. Sie kann verschiedene negative praktische Folgen haben. 6. Sie widerspricht sogar früheren Aussagen von NORRIS.

In seinen Ausführungen nimmt WHITBY auch gegen die "neue Erfindung des Herrn MALEBRANCHE" Stellung, daß Gott die

---

3) J. NORRIS und MARY ASTELL

unmittelbare und bewirkende Ursache all unserer angenehmen Empfindungen ist" (19).

C. Verschiedene Argumente und Vorschläge

1. Widersprüche

Bei MARY ASTELL versucht WHITBY eine Reihe von Widersprüchen aufzuspüren. Als sie z.B. in dem Briefwechsel mit NORRIS[4], uns die Liebe zu Gott als den besten Weg empfiehlt, unsere sehnlichsten Wünsche zu erfüllen und selbst den Genuß der Geschöpfe zu erzielen: gibt sie damit nicht zu, daß die Geschöpfe etwas Gutes, also etwas Begehrenswertes enthalten? Wie kann sie trotzdem behaupten, daß die Geschöpfe in jeglicher Hinsicht nicht begehrenswert sind[5] oder, daß das Begehren der Geschöpfe und die Liebe zu Gott unvereinbar sind?[6]

Anhand einer großen Zahl von Bibelzitaten versucht WHITBY, die theologische Unhaltbarkeit der These von NORRIS zu beweisen. Die theologische Argumentation geht mit moralphilosophischen und sozial-ökonomischen Überlegungen einher. WHITBY sieht in der NORRIS'schen Philosophie der

---

4) siehe oben, S. 181, 182
5) ebenda 179
6) ebenda 201

Liebe zu Gott eine Doktrin, die (durch die Entwertung der Geschöpfe und die Aufhebung des Begehrens) die Motivation der ökonomischen Tätigkeit, der Ausübung eines Berufes und der Arbeit überhaupt zerstört.

Die NORRIS-ASTELL-Thesen enthalten im Grunde einen impliziten ungerechtfertigten Vorwurf an der göttlichen Vorsehung. Sie konstruieren einen Konflikt zwischen den von Gott in uns angelegten Trieben und ihrer natürlichen Befriedigung. Das, was MARY ASTELL als unsere Gerechtigkeit Gott gegenüber (in der totalen Abwendung unseres Begehrens von den Geschöpfen) versteht[7], erweist sich von dieser Perspektive her als eine Ungerechtigkeit. Hinzu kommt die Tatsache, daß die Position MARY ASTELLS in sich widersprüchlich ist, indem sie gleichzeitig die Lust als "den großen Beweggrund der Handlung" beschreibt.

2. Liebe zu Gott als wohlwollende Liebe und Gottesbegehrung als menschliche Selbstliebe

WHITBY lehnt die strikte NORRIS'sche Einteilung der Liebe (Gottesliebe = Begehrungsliebe, Nächstenliebe " wohlwollende Liebe) ab. Die Liebe zu Gott, so wie sie in dem biblischen Gebot beschrieben ist, das von uns verlangt, daß wir ihn "von ganzem Herzen" lieben, kann unmöglich nur Begehrungsliebe sein. Sie ist ihrem Ganzheitsanspruch gemäß zu-

---

7) Siehe oben, S. 132

gleich wohlwollende Liebe. Dasselbe gilt auch für die Nächstenliebe. Obgleich sie auf den Mitmenschen gerichtet ist mit einer Bewegung, die nicht unser, sondern sein Gutes beabsichtigt, setzt ihre Verwirklichung ein Verlangen nach den Geschöpfen voraus. WHITBY verweist auf die umfassende Beziehung zwischen dem Menschen und Gott, so wie sie in der Bibel beschrieben und gedeutet wird, nämlich als wechselseitige Handlung und Kommunikation, die auf der Seite des Menschen Lobpreis und Aktivsein für die Ehre Gottes und Freude an der göttlichen Gerechtigkeit impliziert. Auch die Taten der Nächstenliebe bedeuten im Einklang mit dem göttlichen Gebot zugleich eine Handlung um Gottes Willen. WHITBY bezieht sich auf die Art und Weise, wie MARY ASTELL in ihrem Briefwechsel mit NORRIS den Gott Liebenden beschreibt[8] und dabei besonders charakteristische Elemente der wohlwollenden Liebe hervorhebt.

Gegen die ausschließliche Entgegensetzung Liebe zu Gott = Begehrungsliebe / Nächstenliebe = wohlwollende Liebe spricht auch die Stelle im Neuen Testament in der Christus sagt, daß derjenige, der Vater oder Mutter, Sohn oder Tochter mehr als ihn liebt, seiner nicht wert ist[9]. WHITBY unterstreicht, daß dieser Vergleich unmöglich ist, wäre nicht die wohlwollende Liebe als gemeinsames Element vorausgesetzt. Bei allen Unzulänglichkeiten steht im

---

8) siehe oben, 266

9) Matt. 10. 37

Zentrum der WHITBYschen Argumentation, weit weniger als bei NORRIS-ASTELL oder LADY DAMARIS MASHAM, der "deus philosophorum" und viel mehr der biblische, dialogische Gott und die christologische Perspektive.

Nachdem WHITBY festgestellt hat, daß die Liebe zu Gott seiner (Biblisch begründeten) Auffassung nach beide Grundtendenzen, nämlich Begehren und Wohlwollen beinhaltet, macht WHITBY einen weiteren Schritt und behauptet, im totalen Gegensatz zu NORRIS, unsere Verpflichtung, Gott mehr Wohlwollen zu schenken als den Geschöpfen. Er betont, daß die NORRISsch Auffassung nur dann ihre volle Berechtigung finden kann, wenn man Gott ausschließlich in seiner inneren göttlichen Wesenheit betrachtet. WHITBY leugnet nicht, daß "der selbstgenügsame Gott unendlich glücklich in sich selbst ist und deshalb für ihn kein Zuwachs an Sein oder Glück möglich" (33), kein Gegenstand der wohlwollenden Liebe sein kann. Man darf trotzdem nicht vergessen, daß Gott zugleich der Gesetzgeber des Universums ist. Wir müssen ihn auch in "seinen unvergleichbaren Vollkommenheiten und mitteilbaren Attributen, das heißt, in seiner Heiligkeit, Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit, Treue, Güte und Vergebung" (33) betrachten, die unwiderstehlich unsere wohlwollende Liebe ansprechen. Überall dort, wo wir ihn nachahmen, verleihen wir damit unserer wohlwollenden Liebe ihm gegenüber Ausdruck.

Hier stellt WHITBY eine grundsätzliche Überlegung im Rahmen unseres Disputs an. Er beleuchtet die Verwurzelung der Gottesbegehrung in der Selbstliebe. Das Verlangen, "Gott zu geniessen," weist eine gewisse Ähnlichkeit mit demjenigen allgemeinen Streben nach dem Glück auf, das von Philosophen als untugendhaft betrachtet wird, weil es "nicht frei, sondern naturhaft ist" (35). Es gibt jedoch eine reinere und selbstlosere Form der Liebe zu Gott. Sie manifestiert sich z.B. in unserem Willen, daß auch andere Menschen Gott lieben und preisen, also auf eine Weise, die nicht von Überlegungen oder Interessen des eigenen Glücks abhängt, sondern gottzentriert ist. Diese wohlwollende Liebe zu Gott zeichnet sich durch eine "größere Sympathie, eine stärkere Wahrnehmung der göttlichen Güte und eine höhere Annäherung der göttlichen Vollkommenheiten" (36) aus. Aus diesem Grund schulden wir Gott solche wohlwollende Liebe, ebenso wie wir sie auch unserem Nächsten schulden. Diese Gemeinsamkeit ist für WHITBY ein Argument dafür, daß die Liebe zu Gott keineswegs die Liebe zur Kreatur ausschließt. Andererseits kann die Nächstenliebe nicht zu einem blossen Wohlwollen reduziert werden, sie impliziert auch konkrete Handlungen. Dies setzt aber sowohl bei dem Nächsten als auch bei dem Liebenden das Vorhandensein von Bedürfnissen, also von einem Verlangen nach den Geschöpfen, voraus.

Was die Selbstliebe anbelangt, so ist sie nicht, wie NORRIS behauptet, eine wohlwollende Liebe, sondern sie rührt von dem natürlichen Selbsterhaltungstrieb her. Auch die Nächstenliebe kann nach WHITBY unter Umständen von utilitaristischen Elementen geprägt sein.

3. Die metaphysische Gottzentriertheit der Liebe ist nicht gleichzusetzen mit praktischem Theozentrismus

Gott mehr lieben als alle Dinge, ist nicht zu verwechseln mit einer Ausschließlichkeit der Liebe zu Gott, sondern muß im Sinne eines relativen Superlatives ausgelegt werden. Es handelt sich um ein Gebot superlativer Dankbarkeit, Liebe und Inbrunst des Verlangens nach Gott, was jedoch nicht im Widerspruch zu dem angemessenen Verlangen nach der Kreatur steht. In den Geschöpfen spiegelt sich die göttliche Macht, Weisheit und Güte wider, und die Liebe zu Gott bildet den Mittelpunkt unserer Liebe den Geschöpfen gegenüber.

Die alttestamentlichen Stellen, die laut NORRIS zugunsten einer ausschließlichen Liebe zu Gott sprechen, werden von WHITBY religionsgeschichtlich interpretiert. Es handelt sich seiner Überzeugung nach um die dem Alten Testament spezifische wiederholte Mahnung, den einzigen wahren Gott unter keinen Umständen mit den herkömmlichen Göttern

und Götzen zu verwechseln. Ihm allein schuldet man uneingeschränkt Treue und Gottesdienst und nicht den alten Göttern = Götzen. Wenn dann im Neuen Testament gesagt wird, daß Gott mit ganzem Herzen, ganzer Seele und ganzzer Kraft geliebt werden soll, damit der Mensch ewiges Leben erlangt, ist hier die Liebe zu Gott als Bedingung der Erlösung angesprochen. Daraus ergibt sich jedoch, daß es sich nicht um eine Liebe zu Gott handeln kann, die alle Stufen der Vollkommenheit einschließt (sonst käme die Erwartung der Erlösung nicht mehr in Frage). Ausserdem würde die totale Ausrichtung des menschlichen Liebesvermögens auf Gott hin (mit Ausschluß der Gesamtheit "sekundärer" Liebesgegenstände) die Aufhebung jedweden Erkenntnisstrebens bedeuten. Mit der Liebe verschwindet sowohl intellektuelle und ästhetische Aufmerksamkeit als auch das praktische Interesse. Gott als den einzigen Gegenstand der Anwendung unserer "rationalen Fähigkeiten" anzustreben ist etwas, das gegen die praktische Erfahrung der ganzen Menschheit geht. Ein solches Verhalten würde zerstörerisch auf alle Wissenschaften wirken, "es sei denn, man meint, daß sie am besten erlernt und erworben werden können, indem man über Gott nachdenkt" (81).

NORRIS ist von einer streng logischen und grammatikalischen Interpretation von MATTHÄUS 22, 37 ausgegangen, um die Notwendigkeit der Ausschließlichkeit der Liebe zu Gott zu belegen. WHITBY entgegnet, daß die herkömmliche

theologische Interpretation der biblischen Sätze sich nicht nur nach Regeln der Logik und Grammatik orientiert, sondern hauptsächlich nach der Glaubensanalogie und der Art und Weise, wie dieselben Worte anderswo in der Heiligen Schrift sinngemäß angewandt werden. Sonst würden sich oft sinnwidrige Auslegungen ergeben. Ausserdem gibt es in verschiedenen Sprachen Ausdrücke, die eine inbrünstige Liebe mit Hilfe von Superlativen beschreiben, die man jedoch nicht buchstäblich nach einem formal-logischen Schema verstehen darf. Die Lateiner sagen/ "... in amore est totus, unice amat, toto pectore diligit, omni studio aliquem amplecitur. Im Französischen ist folgender Ausdruck verbreitet: 'Je vous aime de tout mon coeur'. Wir bringen unseren Kindern bei, zu sagen, 'I love my Dad, I love my Mum, with my whole heart' (94). Man könnte in allen Sprachen Beispiele dieser Ausdrucksweise finden, die nicht im geringsten aussagen wollen, daß die Liebe für die betreffende Person eine auf andere Personen gerichtete Liebe ausschließt. Es wird nur die Intensität der Liebe hervorgehoben. Warum sollte man die biblischen Texte nach anderen Kriterien auslegen? In ihnen wird nichts anderes geboten, als daß man Gott über alle Dinge hinaus liebt und die anderen Dinge nur in Verbindung mit ihm und nach ihm. Es handelt sich nicht um eine Liebe, die nur Gott zusteht. Dasselbe wollen auch die biblischen Texte sagen, die sich auf die Pflicht beziehen, "nur Gott zu dienen", was keineswegs andere Formen

des Dienstes (dem König, dem Herrn oder dem Freund gegenüber) ausschließt, die nicht dieselbe religiöse Hingebung voraussetzen. Wir dürfen nicht den Geschöpfen dieselbe Art der Liebe schenken, die wir Gott gegenüber empfinden. Die Liebe zum Geschöpf ist nicht religiös, sondern natürlich; das durch sie angestrebte Gut ist nicht geistiger, sondern weltlicher Natur, es betrifft also nicht unsere unsterbliche Seele, sondern den vergänglichen Körper[10]. Die Geschöpfe können nicht unser letztes Ziel sein, sie werden nicht um ihrer selbst willen geliebt, sondern um Gottes willen. Die Liebe zu Gott ist religiös und strebt ein geistiges, ewiges Gut unserer unsterblichen Seelen an; sie ist keinem anderen Ziel untergeordnet. Wenn NORRIS in seiner Einteilung der Liebe der Tatsache Rechnung getragen hätte, daß zwei Modalitäten des Begehrens bestehen, nämlich eine geistige, auf Gott gerichtete Begehrungsliebe und eine natürliche, auf die Welt gerichtete, hätte er gesehen, daß zwischen diesen Modalitäten ein größerer Unterschied besteht als zwischen Begehrungsliebe und wohlwollender Liebe, oder er hätte zumindest nicht behauptet, daß das auf die Geschöpfe gerichtete Begehren dieselbe Beschaffenheit und Bedeutung hat wie das Gottbegehren[11].

---

10) Hier ist WHITBY im gleichen Dualismus befangen wie NORRIS

11) Wir werden sehen, daß NORRIS in seiner kurzen Antwort diese Kritik als eine ignoratio elenchi bezeichnet. Er habe die Begriffe "Liebe" und "gut" in einem strengeren und mehr philosophisch gefaßten Sinn angewandt und auf die Sphäre der Geschöpfe bezogen, während seine Kontrahenten bei dem volkstümlichen Sinn geblieben sind. Er habe ausserdem das Begehren der Geschöpfe um des Gebrauchens willen nicht abgelehnt, sondern nur die Auffassung bestritten, daß sie nicht nur "Okkasionen", sondern darüber hinaus reelle Ursachen unseres Guten sein könnten.

4. Philosophische Einwände

Nachdem er die auf Bibeltexte gestützten Argumente von NORRIS und MARY ASTELL mit den beschriebenen Einwänden analysiert hat, will WHITBY die Unterhaltbarkeit einiger Hauptpunkte ihrer philosophischen Argumentation sichtbar machen. Die NORRIS'sche These, daß wir die Geschöpfe (nicht als unser Gut, aber zu unserem Besten) nur durch leibliche Bewegungen (nicht durch seelische Bewegungen) suchen und uns ihnen nähern sollten, erweist sich für WHITBY schon dadurch als widerlegbar, daß der Körper als solcher keine Vorstellung dessen haben kann, was für uns das Gute ist. "Die körperlichen Bewegungen sind keine mechanischen, sondern durch Tendenzen der Seele verursachte Bewegungen. Ich schließe daraus, daß wir uns ihnen (den sinnlichen Dingen) annähern oder uns mit ihnen vereinigen können auch durch Bewegungen der Seele" (122). Wenn MARY ASTELL unsere Bewegung auf die Geschöpfe hin unter der Bedingung akzeptiert, daß wir sie nur als Okkasionen und nicht als Ursachen unseres Guten betrachten, verwechselt sie im Grunde Mittel mit Okkasion.

JON NORRIS und MARY ASTELL versuchen zu demonstrieren, daß Gott die unmittelbare Ursache all unserer Lust ist, um darauf die Ausschließlichkeit der Liebe Gottes zu begründen. So lange aber die überwältigende Mehrheit der

Menschen mit dieser Idee werden vertraut noch von ihr überzeugt sein kann, bleibt das Verlangen nach den Geschöpfen (empfunden als tatsächliche Lustursachen) unaufhebbar. Die Unterscheidung zwischen Ursache und Okkasion ist in diesem Zusammenhang irrelevant. Sie ist auch in bezug auf ethische Konsequenzen belanglos.

Wir sind Gott gegenüber im gleichen Maße zur Dankbarkeit verpflichtet, ob er selbst unmittelbar in Gegenwart der Geschöpfe die Lust in uns hervorbringt, oder mittelbar durch die geschenkten Fähigkeiten der Wahrnehmung der von den Geschöpfen eingebrachten Lust. "Ist (er) nicht als causa causae, (zugleich) causa causati?" (120).

Gott wird von NORRIS auch als alleinige Wirkursache unserer Liebe dargestellt, weil er in uns das unaufhebbare Streben nach dem Guten im allgemeinen imitiert hat. WHITBY ist der Meinung, daß durch diese Idee der göttlichen Urheberschaft aller Formen der Liebe auch die von NORRIS sonst abgelehnten Modalitäten der Liebe gerechtfertigt sind. "Gott der Urheber meiner ganzen Selbstliebe, meiner Selbsterhaltungsliebe, meiner Liebe für Nahrung, Trinken, Kleider, Ehre, Reichtum, Lust, Dasein, meiner Liebe für die Frauen und das sinnliche Vergnügen und für die Befriedigung all meiner natürlichen Triebe im Einklang mit dem, was der Gott der Natur beabsichtigt hat" (125) wird nach WHITBY's

Ansicht auf diese Weise auch von seinen Kontrahenten anerkannt.

In Verbindung mit der NORRIS'schen These der ausschließlichen unmittelbaren Verursachung aller Lustempfindungen durch Gott bemerkt WHITBY, daß demzufolge auch die sinnliche Liebe der Tiere als von Gott unmittelbar verursacht zu betrachten sei.

Die von NORRIS vertretene Idee der spontanen Bewegung des Willens nach dem Guten im allgemeinen, die gleichzeitig eine Bewegung nach der Totalität des Guten, daß heißt nach Gott, bedeutet, lehnt WHITBY als Trugschluß ab. Wenn wir behaupten, daß der Wille auf das Gute im allgemeinen tendiert, wollen wir damit lediglich ausdrücken, daß nur ein Ding, das wirklich oder scheinbar gut ist, den Willen bewegen kann. Darüber hinaus bedeutet auf das Gute als solches tendieren, nicht gleichzeitig eine Tendenz auf die Totalität des Guten, sondern immer bloß das Anstreben eines bestimmten Gegenstands "sub ratione boni".[12]

---

12) Dementsprechend ist nach WHITBY gut, was an dem Gegenstand erfahren wird, während der allgemeine Begriff des Guten zwar nicht geleugnet, jedoch mehr nominalistisch verstanden wird. Reell sind die Einzelerfahrungen und die Wertqualitäten in den Gegenständen, nicht die Idee des (absoluten) Guten. Hier könnte man eine antiintellektualistische Tendenz sehen.

5. Der göttlichen Autarkie entspricht nicht unendliche göttliche Selbstliebe, sondern unendliche göttliche Selbstlosigkeit .

WHITBY setzt sich mit der These der NORRIS'schen Doktrin auseinander, die die Ausschließlichkeit der Liebe zu Gott aus der notwendigen ausschließlichen Selbstliebe Gottes ableitet (Gott kann nur entsprechend seinem eigenen total autarken Willen handeln. Dieser Wille entspringt der göttlichen Vollkommenheit und kann kein anderes Ziel als diese Vollkommenheit selbst haben. Als Gott uns schuf, konnte er unserer Liebe kein anderes Ziel als seine eigene unendliche Vollkommenheit setzen).

WHITBY betrachtet schon die Formulierung, daß Gott nur seinen eigenen Willen entsprechend handeln kann, als mangelhaft, indem man Gott hier nur unter dem Gesichtspunkt des Willens darstellt und andere göttliche Attribute wie "Erkenntnis", "Weisheit" und "Macht"ausseracht läßt. Sein Haupteinwand richtet sich jedoch gegen die Idee, daß Gott als "selbst-zentriertes Prinzip" nur sich selbst lieben kann. WHITBY versucht hier innere Widersprüche in Verbindung mit der von NORRIS vertretenen Grundeinteilung in Begehrungsliebe und wohlwollende Liebe aufzudecken (NORRIS hatte behauptet, daß die Liebe des Menschen zu Gott keine wohlwollende Liebe sein kann, weil man der göttlichen Vollkommenheit keine zusätzliche Vorzüglichkeit und keine Ergänzung hinzufügen bzw. wünschen könnte. Gott kann man nur begehren. Wohlwollen charakterisiert die Liebe zum Mitmenschen,).

Wenn diese NORRIS'sche Begründung wahr ist, dann sollte sie auch in bezug auf Gott gelten. Gott kann sich selbst aufgrund seiner vollkommenen Selbstgenügsamkeit weder mit begehrender noch mit wohlwollender Liebe lieben. Die mit der Selbstzentriertheit der Liebe zu Gott verbundene Idee, daß Gott alles um seiner eigenen Ehre willen tut, damit er vom Menschen gerühmt wird, wird von WHITBY ebenfalls abgelehnt, der hier unter anderen auch eine Selbstüberschätzung des Menschen sieht. Zu glauben, daß Gott mit dem Ziel handelt, vom Menschen gelobt zu werden, heißt, in Gott Ruhmansinnen entdecken zu wollen, die jedoch andererseits von Gott dem Menschen als Sünde verboten sind. Indem er uns die göttliche Offenbarung und die Fügungen der Vorsehung (die aus seiner unendlichen Güte entspringen) erteilt, handelt Gott in Wirklichkeit auf eine selbstlose Weise für seine Ehre. Durch das Sichtbarmachen der Fülle seiner Vollkommenheit veranlaßt Gott uns, die eigentliche Ehre zu realisieren, die darin besteht, ihn zu lieben und nachzuahmen. Dies bedeutet, daß Gott auch in dieser Hinsicht nicht für sich selbst, sondern für unser Glück handelt. Der Wille Gottes ist kein selbstzentriertes Prinzip, sondern ein Prinzip höchsten Wohlwollens, das aus Liebe für die Menschen handelt und in dem Glück der Menschheit endet "während nach Herrn NORRIS' Darstellung der Liebe zu Gott die Art, wie Gott will und handelt, ihn als das selbstsüchtigste Wesen, das wir uns vorstellen können, charakterisiert, als ein Wesen, welches nur sich selbst lieben kann und alles

ausschließlich für sich selbst will und tut" (137). In Wirklichkeit sind wohlwollende und Freundschaftsliebe Nachahmung der Liebe Gottes zu seinen Geschöpfen. "Zur Frage: 'Kann Gott uns auf ein Geschöpf hin bewegen, kann er uns von sich wegbringen?', antworte ich, Ja, er bewegt uns auf die Geschöpfe hin durch alle Triebe, Neigungen und das Begehren, das er unserem Wesen in Bezug auf diese Geschöpfe eingeprägt hat und durch alle Gebote, die er uns aufgegeben hat, für unser tägliches Brot zu beten, fleissig zu sein in der Beschaffung dieses Brotes und ihn dafür zu preisen" (137).

6. Rehabilitierung der Geschöpfe und des aktiven Lebens

WHITBY sieht in der NORRIS'schen Theorie der Liebe zu Gott die Tendenz, "die Geschenke Gottes zu mißbilligen und die darin enthaltene Güte zu beeinträchtigen, den ganzen Fleiß in der Ausüben unserer Berufe, das ganze Streben nach der durch ehrliche Arbeit in dieser Welt erlangten Freude zu zerstören" (139).

WHITBY kritisiert auch die NORRIS'sche Aussage, daß Gott alles sei, was wahr und gut ist. Dadurch wird alles, was nicht Gott ist, unwahr und unwirklich, und damit ist auch das Subjekt der Liebe zu Gott und der Liebe überhaupt aufgehoben. Was nicht wirklich ist, kann keine Liebe zu Gott haben, die NORRIS'sche Metaphysik zerstört die Liebe, für die sie plädiert.

Auch die NORRIS'sche These, daß Gott unmittelbar alle Lustempfindungen verursacht, wird von WHITBY vielfältig bestritten[13]. WHITBY lehnt diese vermeintliche totale Unfähigkeit der Geschöpfe, das Gute zu bewirken, ab. Sie steht im Widerspruch zu den wiederholten Aufforderungen der Bibel, unseren Mitmenschen Gutes zu tun. Das können wir nur als Geschöpfe und mit Hilfe von Geschöpfen tun, die im Rahmen der NORRIS'schen Konzeption jeder Fähigkeit der Vermittlung des Guten beraubt sind. Es ist eine Konzeption, die den Sinn aller karitativen Tätigkeit in Frage stellt. Andererseits bleibt auch für WHITBY die Wahrheit der göttlichen Verursachung der Lustempfindungen und die damit verbundene Liebespflicht im tieferen Sinn bestehen, unabhängig davon, ob sie auf unmittelbare Weise oder durch unsere von Gott gegebene Wahrnehmungsfähigkeit geschieht. Die Ausschließlichkeit der unmittelbaren Verursachung aller Empfindungen (Lust und Schmerz) durch Gott kann aber in gleichem Maß auch ein Argument für Liebe zu Gott und Gotteshaß sein. NORRIS hatte versucht, dieser Schwierigkeit zu entgehen, indem er behauptet hatte, daß Gott unsere Lust in unserer Eigenschaft als Geschöpfe will, während er unseren Schmerz nur in unserer Eigenschaft als Sünder will. WHITBY empfiehlt NORRIS, diese Theorie mit der von MALEBRANCHE zu vergleichen, die besagt, daß die große Schuld des Sünders

---

13) NORRIS hatte behauptet, daß nur das Gute in uns Lust hervorruft. Nachdem aufgewiesen wurde, daß nur Gott die Lust verursachen kann, ergibt sich mit Notwendigkeit, daß Gott der einzige Gegenstand unserer Liebe sein sollte.

gerade darin besteht, daß er den unwandelbaren göttlichen Willen veranlaßt, schlechte Handlungen mit angenehmen Empfindungen zu belohnen. Könnte NORRIS die Schmerzen der gequälten Tiere auch als unmittelbar von Gott verursacht betrachten? "Verursacht Gott bei den Tieren den Schmerz, nur insofern sie Sünder sind? Und wie steht es mit den Schmerzen der heiligen Märtyrer? Sind sie ihnen auferlegt, nur insofern sie Sünder sind, ... was denkt er (NORRIS) über die furchtbaren Schmerzen und Leiden des Heiligen Jesu? War er auch ein Sünder?" (160)

7. Zu MARY ASTELLS Hauptargumenten

WHITBY kann MARY ASTELL beipflichten, wenn sie verlangt, daß die Menschen die Geschöpfe nicht als ihr letztes Ziel betrachten, sondern daß sie im Gegenteil in Gott die eigentliche Quelle ihres Glücks suchen sollen. Er kann aber die "keusche Rethorik und die heiligen Flammen" (162) von MARY ASTELL nicht mehr hinnehmen, wenn behauptet wird, daß wir jedes Verlangen nach den Geschöpfen unterdrücken sollten. Wird damit vorausgesetzt, fragt sich WHITBY, daß die Geschöpfe nicht für die Befriedigung unserer natürlichen Bedürfnisse und Wünsche geschaffen wurden? "Wir geben zu, daß Gott (im Grunde) das ganze mögliche Gute umgreift, das heißt, daß er genug Kraft hat, um es hervorzurufen und daß er die eigentliche Quelle und der einzige Urheber derselben ist. Wird aber die Liebe zu

Gott MARY ASTELLS Hunger stillen, ihren Durst löschen oder ihre Nacktheit bekleiden?" (163).

WHITBY ist der Meinung, daß die Unterdrückung des Verlangens nach den Geschöpfen sündhaft ist. Die Ausschweifungen können nicht als Argument gegen das normale Verlangen nach Geschöpfen und Befriedigung der natürlichen Bedürfnisse gelten. Selbst im Bereich der wohlwollenden Liebe (für uns selbst, für die Mitmenschen, die Freunde, die Verwandten usw.) sind sehr oft Übertreibungen zu beobachten, die tatsächlich zum unmäßigen Verlangen nach den Geschöpfen führen können. Und dennoch ist die wohlwollende Liebe ein Gottesgebot, das wegen der Gefahr möglicher Überschreitungen nicht aufgehoben werden darf.

WHITBY lehnt auch das Argument MARY ASTELLS ab, daß gerade durch die Unfähigkeit der Geschöpfe, das (unendliche, weil im Grunde auf Gott hin gerichtet) Verlangen des Menschen zu stillen, ständig Unruhe, Konkurrenz und Kampf entstehen, die den Frieden und das gegenseitige Wohlwollen, die von den Vernunftwesen eigentlich praktiziert sein sollten, zerstören. WHITBY bemerkt, daß die Geschöpfe, von denen hier die Rede ist, auch von ihm nicht als geeignet für die Befriedigung der Seele, sondern nur als geeignet für die Befriedigung der Bedürfnisse des Körpers betrachtet werden. Andererseits

ist durch die Fülle, die auf Erden herrscht, die Verfolgung dieser Geschöpfe keineswegs notwendig mit der Gefahr einer Zerstörung des Friedens verknüpft. Jeder ist in der Lage, seine Bedürfnisse zu befriedigen, ohne dabei das Eigentum des anderen anzugreifen.

MARY ASTELL hatte erklärt, daß es unvernünftig sei, das Geschöpf zu lieben, weil es nie das eigentliche Ziel der Liebe befriedigen könnte; es kann nicht die Sehnsucht nach dem Glück erfüllen. WHITBY's Antwort ist, daß unser Begehren sich nicht nur auf das letzte Glück richtet, sondern auch auf die Befriedigung der körperlichen Bedürfnisse. Was wir so sehr brauchen, weil wir sonst nicht überleben könnten, müssen wir begehren. Es geht einfach um das Begehren der Fortsetzung unserer Existenz. Leben zu wollen, kann nicht der "göttlichen Herrlichkeit" und dem "Wohlergehen der Seele" widersprechen. In diesem Sinn ist selbst das Begehren der für die Lebenserhaltung notwendigen Nahrung ein auf das Glück gerichtetes Begehren.

Allgemein und uneingeschränkt zu behaupten, wie MARY ASTELL nach WHITBYS Ansicht es tut, daß durch die Liebe für die Geschöpfe das Glück eher gehindert als befördert

werden kann, kommt der Behauptung gleich, daß Gott selbst uns bewegt, ihn zu lieben und ihm zu dienen durch (die in der Bibel zu findenden) Versprechen von Dingen, die mehr geeignet sind, unser Glück zu verhindern, als es zu fördern. So hätte Gott selbst uns solche schädliche Neigungen eingeprägt[14].

---

14) WHITBY lehnt ebenfalls die These von MARY ASTELL ab, daß der Gegenstand der gegenwärtigen Liebe mit Notwendigkeit vom Geist des Liebenden als das Höchste empfunden wird. WHITBY wiederholt seinen Standpunkt (der auch von LADY MASHAM vertreten wird), daß man hier der Unterscheidung zwischen einem relativen und einem absoluten Superlativ Rechnung tragen sollte (um auf diese Weise den logischen Fehler einsehen und korrigieren zu können auf den die Forderung der ungeteilten, ausschließlichen LIebe zu Gott basiert).

S I E B E N T E S K A P I T E L

Struktur und Intention der Einwände von LADY MASHAM und WHITBY

A. Die ethische Grundlage

1. LADY MASHAM

Der Angriff gegen die NORRIS' sche Theorie der Liebe zu Gott wurde von LADY MASHAM und WHITBY mit einer Vielfalt von Einwänden geführt, die von den verschiedensten Disziplinen und Bereichen[1] herrühren, jedoch als Grundintention die Auseinandersetzung mit einem gewissen ethischen Modell und seinen sozial-kulturellen Implikationen aufweisen. Dieses nicht primär theoretische oder religiöse Interesse ist nicht nur implizit oder explizit in konreten Einzeleinwänden enthalten, sondern wird auch als allgemeine Norm formuliert, die besagt, daß das Kriterium der sozial-sittlichen Nützlichkeit den Vorrang haben sollte auch in bezug auf "philosophische Hypothesen", die sonst den theoretischen Kriterien entsprechen würden. Bei aller mangelhaften Architektonik der Darstellung ist die konsequente Anwendung dieses Kriteriums verbunden mit dem von

---

1) Theologischen, religiösen, sittlichen, psychologischen, pädagogischen, sozial-ökonomischen usw.

LADY MASHAM am Anfang der Abhandlung formulierten "Prinzip des größten und allgemeinen Nutzen", einem Prinzip, das der ganzen Argumentation eine gewisse Kontinuität gewährt. Der größte und allgemeine Nutzen ist nach LADY MASHAM im Einklang mit dem Hauptziel der Religion, das seinerseits in der Förderung des guten Lebens besteht. Das gute Leben konkretisiert sich in Handlungen, die auf die "Vollbringung von guten Taten" gerichtet sind. Der religionsgeschichtliche Hintergrund dieser Handlungsnorm kommt nicht nur prinzipiell durch ihre Orientierung an der christlichen Ethik zum Ausdruck, sondern auch in der Behauptung, daß sie den geschichtlichen Vorzug einer Konsensusfähigkeit besitzt, die über die zeitgenössischen Bekenntniskontroversen hinausgehen kann. LADY MASHAM lehnt die Unterscheidung zwischen Sittlichkeit und Religion ab und befürwortet gleichzeitig den Vorrang der Praxis gegenüber der Dogmatik. Die Gleichstellung Religion-Sittlichkeit wird in einer Weise verstanden, die größtenteils auf Kosten einer substantiellen Eigenständigkeit des Religiösen geht. Die sittliche Handlung bleibt irgendwie in der Schwebe zwischen dem subjektiven und dem objektiven Sittlichkeitstypus. Die Seite der Gesinnung kommt dennoch durch die von LADY MASHAM in einer späteren Stelle uneingeschränkt bejahte sola fides-Theologie zur Geltung. In der Ausübung der sittlichen Handlung wird eine maßvolle Einschätzung des Gesollten empfohlen und gegen die Einbe-

ziehung von Maximen oder Bedingungen, "die das Sittliche transzendieren", gemahnt.Als allgemeinster und höchster Orientierungspunkt gilt "die Vernunft". Jede mystisch-metaphysische Begründung[3] ist nicht nur "unsittlich", sondern auch gefährlich, weil sie, unter anderem, entweder dem Fanatismus oder dem Skeptizismus die Tür öffnen würde.

Der kategorische Imperativ LADY MASHAMS heißt: handle im Einklang mit deiner Natur, weil sie vernünftig ist. In diesem Zusammenhang ist das Begehren ein fundamentales Merkmal, das allen Vernunftwesen (mit Ausnahme Gottes) gemeinsam ist. Dieses Begehren kann sich jedoch "unvernünftig und anarchisch" entwickeln, was die Möglichkeit des Irrtums und des Unglücks erklärt. Wie schon erwähnt, war der Ausgangspunkt die Identifizierung von Religion und Sittlichkeit, wobei das Christentum als die "von Grund auf vernünftige Religion" beschrieben wird. Damit ist gleichzeitig die strengste Abgrenzung gegenüber "mystischen" Einflüssen und Ansätzen getroffen. Charakteristisch ist die Anwendung der Schöpfungstheologie, gerade um eine auf die Transzendenz gerichtete Begründung sittlicher Normierung zu entkräften. "Die Naturordnung", als von Gott gesetzt, enthält in ihrer Immanenz alle Strukturen, die für die Errichtung eines sittlichen Normsystems notwendig sind. Eine religiös-mystische oder metaphysische Begründung

---

3) Wie im Falle MALEBRANCHE-NORRIS durch die Theorie der Schau aller Dinge in Gott

der Sittlichkeit käme deshalb einer Aufhebung dieser "Naturordnung" gleich. Dadurch wäre auch die Erziehung ihre reale (anthropologische) Basis entzogen. Daraus ergibt sich nach LADY MASHAMS Dafürhalten auch eines der Hauptargumente gegen die ausschließlich auf Gott gerichtete Liebe, die den Kern des entgegengesetzten ethischen Modells ausmacht. Eine solche Einseitigkeit des Wertblickes würde durch eine falsche erzieherische Zielsetzung die realen Anlagen verkümmern lassen und damit nicht nur die Entfaltung des Individuums, sondern auch der Gesellschaft beeinträchtigen.

Wie schon erwähnt, bedient sich LADY MASHAM oft der religiösen Sprache, um diese für die Begründung der vertretenen Ethik wesentliche rationale Anthropologie zu untermauern. Gott hat den Menschen als Vernunftwesen geschaffen und dieser hat sich nach "dem Gesetz der Vernunft zu richten". Den Zustand intensiver Vernünftigkeit hat das menschliche Geschlecht durch die adamitische Unterbrechung der "auf das Licht seiner eigenen Vernunft gerichteten Aufmerksamkeit" verloren, später jedoch durch Jesus potentiell wiedererlangt.

Nicht nur die Erbsündenlehre, sondern auch die Christologie wird von LADY MASHAM für den Entwurf eines utilitaristisch-rationalistischen Menschenbildes herangezogen. Jesus hat eine menschliche ("keine engelhafte") Natur angenommen, gerade weil damit gezeigt sein mußte, daß selbst

"die aufgeklärteste Vernunft" ihre Gottesabhängigkeit nicht aufheben darf.

Die von LADY MASHAM ins Zentrum ihres ethischen Modells gestellte Vernunft hebt sich vom religiösen Rationalismus ab. Nicht der Bezug auf die göttliche Vernunft, sondern die richtige Anwendung der endlichen Vernunft ist ausschlaggebend für die Sittlichkeit. Diese realisiert sich in den auf die gesellschaftliche Nützlichkeit gerichteten und im Einklang mit den Forderungen der vernünftigen Natur des Menschen ausgeführten Handlungen. Selbst die theoretische Tätigkeit kann sich der Verpflichtung gegenüber der allgemeinen Nützlichkeit nicht entziehen.

Negativ definiert sich diese Ethik in der Gegenüberstellung zu dem kontemplativen und asketischen Ideal. Das "moralische Gesetz" ist für LADY MASHAM identisch mit dem "Gesetz der Vernunft", das seinerseits "die Pflichten des aktiven sozialen Lebens" vorschreibt und einsichtig macht. Es kann keinen größeren Verstoß gegen "das Gesetz der Vernunft" geben, als den Rückzug aus den sozialen Bindungen und pflichtgemäßen Handlungen. "Mönchische Weltflucht" bedeutet Flucht aus der Humanität. LADY MASHAM, die die Trennung zwischen Ethik und Religion ablehnt, sieht in der rein kontemplativen oder asketischen Haltung den höchsten Widerspruch gegen die sittliche Pflicht, weil damit die (von Gott) gesetzte soziale Bestimmung des Menschen auf-

gelöst wird. Das Christentum entspricht dem Interesse der Entfaltung des menschlichen Wesens gerade dadurch, daß es die für diese Entfaltung am meisten geeignete Sittlichkeit anbietet, indem es "den guten Willen, die Nächstenliebe und das Nützlichsein für die Mitmenschen" als Hauptnormen aufstellt.

Der Mensch hat in jeder Hinsicht eine Mittelstellung im Gefüge der Gesamtwirklichkeit. Daraus ergibt sich das Ideal der Durchschnittlichkeit. Ihm entspricht eine nüchterne Distanzierung von jeder Radikalität. Dies bedeutet im Handlungsbereich eine Absage sowohl an den Asketismus als auch an einen ungezügelten Aktivismus und vor allem auf der geistig-religiösen Ebene die Ablehnung des "Fanatismus". LADY MASHAM sieht in der NORRIS'schen Theorie der Liebe zu Gott die Gefahr der Entstehung einer "extrem-frommen Sprache" und der Verbreitung einer mystischen Religiosität, die von ihr in einer Umkehrung der enthusiastischen Sprache fast apokalyptisch als ein Präludium nicht nur der Aufhebung der sozio-ökonomischen Dynamik, sondern des allmählichen Verschwindens des menschlichen Geschlechtes entlarvt wird.

2. WILLIAM WHITBY

Die in den WHITBY'schen Einwänden zum Vorschein kommenden ethischen Tendenzen und Ansätze sind denen von LADY MASHAM sehr ähnlich, enthalten jedoch einige unterschiedliche Akzentsetzungen, wie zum Beispiel in denjenigen Teilen seiner Argumentation, die sich auf den uneingeschränkten Vorrang der sozialen Nützlichkeit beziehen und dabei die NORRIS'sche Philosophie der Liebe als sozial und ökonomisch zerstörerisch beschreiben. WHITBY geht genauer und ausführlicher als LADY MASHAM auf die ökonomischen Folgen einer in der NORRIS'schen Theorie enthaltenen Entwertung des Geschöpflichen und die mit der kontemplativ-asketischen Haltung verbundene Desorientierung des Begehrens ein. Er spricht in diesem Zusammenhang von Aufhebung der Motivation der ökonomischen Aktivität, Zerstörung des Berufslebens und der Arbeitsmoral. Andererseits beleuchtet WHITBY hinter der Selbstliebe[4] den natürlichen Selbsterhaltungstrieb und weist dabei auch auf die Möglichkeit utilitaristischer Implikate der Nächstenliebe hin. Auch der Selbsterhaltungstrieb und die Befriedigung der damit verbundenen körperlichen Bedürfnisse und nicht nur die Sehnsucht nach einem letzten auf die Transzendenz gerichteten Glück müssen in eine gut fundierte Sittlichkeit einbezogen werden. Das "Begehren der Fortsetzung unseres Daseins" und selbst das einfache Begehren

---

4) Von NORRIS als "wohlwollende Liebe zu sich selbst" definiert

der für die "Lebenserhaltung" notwendigen Nahrung gehören für WHITBY zu einem nicht-einseitigen Glücksverständnis.

Aus der Einbeziehung des Selbsterhaltungstriebes in die moralische Überlegung resultiert kein pessimistisches Geschichtsbild. WHITBY hebt sich sowohl von dem HOBBES'schen materialistischen Pessimismus als auch von dem metaphysich begründeten Geschichtspessimismus, den wir bei NORRIS und besonders bei MARY ASTELL begegenen, ab[5]. Er glaubt, durch die Unterscheidung zwischen den Bedürfnissen der Seele, die sich in der Immanenz nicht erschöpfen können, und den Bedürfnissen des Körpers, die durch den unendlichen Überfluß an natürlichen Reichtümern, der auf der Erde herrscht, durchaus erfüllbar sind, die Unhaltbarkeit einer notwendigen Verknüpfung mit Konflikten, Kriegsgefahr oder Verletzung des Eigentumrechts einsichtig gemacht zu haben.

B. Die Liebe

Sowohl LADY MASHAM als auch WHITBY lehnen die dichotomische Einteilung in wohlwollende und begehrende Liebe ab. Für sie ist die Liebe ein einheitlicher Akt, der sicht zwar nach der Beschaffenheit des Gegenstandes in

---

5) MARY ASTELL hatte z.B. von der konstitutiven Unfähigkeit des Geschöpflichen, das im Grunde auf die Transzendenz gerichtete Verlangen des Menschen zu befriedigen, auf eine unvermeidliche Unruhe in der Geschichte geschlossen, die sich im Konkurrenzkampf und in Kriegen ausdrückt.

verschiedenen Weisen verhält, jedoch ständig von einer Position in die andere übergeht. Dies stellt auch das Hauptargument gegen die Forderung der Ausschließlichkeit der (Begehrungs)-Liebe zu Gott dar. Die NORRIS'sche Einteilung der Liebe übersieht, so WHITBY, auch die qualitativen Unterschiede innerhalb des Begehrens. Es gibt ein geistig-religiöses und ein weltlich orientiertes Begehren, deren Unterschiedlichkeit größer ist als der zwischen Begehren und Wohlwollen.

Auch LADY MASHAM und WHITBY befürworten den Vorrang der Liebe zu Gott, der von ihnen jedoch nicht im Sinne der Ausschließlichkeit, sondern als ein ausgezeichneter Vorzug, als ein absolutes Superlativ verstanden wird. Beide betrachten eine ausschließlich auf Gott gerichtete Liebe als die höchste Form der Lebensentfremdung. Umgekehrt verteidigen beide die Liebe zu den Geschöpfen als der wesenhaften Natur des Menschen entsprechend. Weit davon entfernt, die Liebe zu den Geschöpfen aufzuheben, hilft die Liebe zu Gott, das richtige Maß dafür zu finden und damit "eine Harmonisierung der Pflicht mit dem Interesse des Glücks schon im Diesseits zu erlangen"[6]. LADY MASHAM geht noch einen Schritt weiter und behauptet, daß die Liebe zu den Geschöpfen sowohl psychologisch-genetisch als

---

6) MASHAM, S. 55

auch auf der Ebene des Reflexion die Voraussetzung der Liebe zu Gott ist[7]. Liebe zu Gott und Liebe zu den Geschöpfen schließen sich nicht gegenseitig aus, sondern sind im Gegenteil komplementär. Über die schon erwähnten gemeinsamen oder ähnlichen Einwände gegen eine Ethik der ungeteilten Liebe zu Gott hinaus finden wir bei WHITBY auch eine spezielle Angriffsrichtung. Er führt mit Nachdruck aus, daß, wenn die sekundären Liebesgegenstände wie bei NORRIS vernachlässigt bis ausgeschlossen wären, dann wäre auch das Erkenntnisstreben des Menschen aufgehoben. Die voraussehbare Folge wäre die Zerstörung der Wissenschaft.

C. Okkasionalismus

LADY MASHAM und WHITBY waren sich der außertheoretischen Bedeutung der Verknüpfung zwischen dem philosophischen Okkasionalismus und der Theorie der Liebe bei MALEBRANCHE und NORRIS bewußt, und sie richten ihre Kritik des Okkasionalismus besonders auf die religiös oder ethisch relevanten Aspekte desselben[8]. Als mehr philosophisch aus-

---

7) Das Gottesbewußtsein ist nicht angeboren und kann somit nicht spontan entstehen, sondern ist Ergebnis einer langen psychologischen Entwicklung, die von der Erfahrung der (geschöpflichen) Umwelt hervorgerufen wird.

8) Über Einwände gegen den Okkasionalismus bei BERTRAND FONTENELLE ("Doutes sur le système physique des causes occasionelles" - 1686); ANTOINE ARNAULD ("Reflexions sur le nouveau système de la nature et de la grace" und "Dissertation sur les miracles de l'Ancienne Loi" - 1685); DAVID HUME ("A Treatise of Human Nature" - 1739) und RALPH WITHINGTON CHURCH ("A Study in the Philosophy of MALEBRANCHE" - 1931) siehe DAISIE RADNER, "MALEBRANCHE - A Study of a Cartesian System -", Amsterdam 1978, S.35 ff

gerichtet kann die Stelle bei LADY MASHAM betrachtet werden, wo sie den Okkasionalismus im allgemeinen als Resultat eines gescheiterten Erklärungsversuchs der Beschaffenheit der Wahrnehmung und der Ideen, der in einem circulus in demonstrandi endet, beschreibt.

Die anti-okkasionalistischen Argumente bei LADY MASHAM und WHITBY gruppieren sich mehr oder weniger um folgende Muster:

a) Der Vorwurf einer Art von Aufhebung des teleologischen Gottesbeweises. Das okkasionalistische Erklärungsmodell der Empfindung und Wahrnehmung macht die ganze zweckmässige Struktur der Empfindung- und Wahrnehmungsorgane überflüssig bzw. sinnlos. Die behauptete (irreale) Unmittelbarkeit der göttlichen Wirkung verdrüngt die reale, in der komplexen Kunst der organischen Strukturen zum Ausdruck gekommene göttliche Verursachung.

b) Die In-Frage-Stellung der göttlichen Vorsehung. Zum einen dadurch, daß der Okkasionalismus eine Art von göttlicher Irreführung der ganzen Menschheit (wenigstens bis zu der Entdeckung der okkasionalistischen Erklärung) voraussetzt[9]. Zum anderen, weil durch die Beschreibung der Geschöpfe

---

9) Es wäre eine Irreführung, die der göttlichen Weisheit und Güte sowohl in der Konstitution der menschlichen Erfahrung als auch in bezug auf die Erlösung des Menschen widersprechen würde. Wenn der Okkasionalismus der Wahrheit entsprechen würde, dann sollte man annehmen, daß Gott das Glück und das Gemeinwohl von einer unendlich schweren Einsicht in die Lehre der Schau aller Dinge in Gott abhängig gemacht hat.

als undynamischer und im Grunde wertloser Elemente auch die darin enthaltene fürsorgliche göttliche Intention nicht mehr sichtbar wird.

Bei WHITBY finden wir auch eine spezielle Form des Vorwurfs der In-Frage-Stellung der göttlichen Vorsehung: aus dem Okkasionalismus resultiert eine moralische Konzeption, die einen Konflikt konstruiert zwischen den von Gott angelegten Trieben und ihrer normalen Befriedigung.

c) Eine Beeinträchtigung der göttlichen Majestät. Dem Okkasionalismus wird vorgeworfen, daß Gott zu direkt an unseren Lebensfunktionen beteiligen will, einschließlich schuldhafter Lustempfindungen. Hier tut sich eine deistische religiös-psychologische Komponente kund: Abwehr der Gottesnähe, Vorzug des Uhrmachers-deus otiosus - Modells.

d) Verfehlung des realen Gott-Mensch und Gott-Welt Verhältnisses von einer falschen Anthropologie ausgehend, die für die mystisch und abstrakt denkenden Theologen charakteristisch ist.

e) Das (skeptisch) pragmatische Argument. Selbst wenn der Okkasionalismus rein theoretisch eine Wahrheit enthalten würde, wäre er trotzdem belanglos, weil er sich nicht gegen die geschichtliche Gesamtheit der menschlichen Erfahrung und des menschlichen Selbstverständnisses durchsetzen könnte.

D. Gottesbegriff

Was bei der Verfolgung dieses Disputes über die Liebe zu Gott bald auffällt, ist, daß man sehr wenig die Gottesvorstellung anspricht, mit anderen Worten, daß man über das Verhältnis Mensch-Gott spricht, ohne es als Beziehung anzugehen und ohne den Versuch einer Vertiefung des Gottesbegriffes zu unternehmen, die gerade zur Beleuchtung derjenigen Struktur des Gott-Mensch-Verhältnisses beigetragen hätte, die hier zur polemischen Diskussion stand. MARY ASTELL auf der einen Seite und WHITBY auf der anderen sorgen direkt und indirekt für einige Ausnahmen. WHITBY entwickelt seine Kritik der NORRIS'schen Liebe zu Gott Theorie auf dem Hintergrund eines mehrmals zu Wort gekommenen dialogischen Verständnisses. Dies wird besonders deutlich sichtbar in seinen Ausführungen gegen die Unzulänglichkeiten eines Gottesbegriffs, der hauptsächlich von dem absoluten Willen anstelle des absoluten Wohlwollens ausgeht. Die göttliche Vollkommenheit als einen auf sich selbst gerichteten Willen zu verstehen und dann die göttliche Autarkie mit Hilfe dieses Denkmodells einer auf sich selbst gerichteten (unendlichen) Dynamik in eine notwendige göttliche Selbstliebe zu übersetzen[10], bedeutet nach WHITBY's Ansicht nicht nur Vereinseitigung des Gottesbegriffes[11], sondern eine metaphysische Hypostasierung des

---

10) Wie das bei MALEBRANCHE und NORRIS geschieht

11) Die Attribute der Weisheit und der Erkenntnis werden vernachlässigt

Egoismus (Gott vorgestellt als das "slbstüchtigste Wesen" überhaupt). Berade das Gegenteil sollte den Kern des Gottesbegriffes bestimmen: der Gedanke einer unendlichen Selbstlosigkeit, die sich sowohl in der Gutheit der geschöpflichen Welt als auch in der göttlichen Offenbarung manifestiert. Nicht um seiner eigenen Ehre willen, sondern um des Menschen willen hat Gott seine Vollkommenheit sichtbar gemacht. Der Wille Gottes handelt nicht als selbszentriertes Prinzip, sondern nach dem Prinzip des größten Wohlwollens. Durch die Schöpfung intendiert Gott nicht sich selbst, sondern das menschliche Glück. Deshalb ist für WHITBY auch die NORRIS'sche Identifizierung von Wirklichkeit und Gott ("Gott ist alles, was gut und wahr ist") unannehmbar. Diese Identität besagt nach WHITBYS Ansicht die Unwirklichkeit all dessen, was nicht Gott ist. WHITBY spricht in diesem Zusammenhang von einer Metaphysik der Liebe, die im Grunde die Liebe zerstört. Der dialogische Horizont des WHITBY'schen Gottesbegriffs kommt zum Vorschein auch in seiner Bemerkung, daß diese (man könnte es theologische Alleinslehre nennen) ausschließliche Verlegung der Realität in Gott (wenigstens tendenziell einer Art von Akosmismus) das Subjekt der Liebe zu Gott, den Menschen selbst, endgültig aufhebt.

A C H T E S K A P I T E L

JOHN NORRIS: An Admonition Concerning two late Books, call'd Discourses of the Love of God, London 1698 (17 SS)

A. Historische Bemerkungen

NORRIS teilte den damals verbreiteten Irrtum, daß die 1696 anonym erschinene Abhandlung mit dem Titel "A Discourse of The Love of God" von JOHN LOCKE geschrieben war. Die von DR. DANIEL WHITBY (1638-1726) veröffentlichte Abhandlung mit demselben Titel erschien ein Jahr später. NORRIS erwähnt seine Kontrahenten unter den Buchstaben "L" (für LOCKE) und "W" (für WHITBY).

Die "Admonition" ("Ermahnung") befindet sich am Ende des vierten Bandes der von NORRIS 1698 veröffentlichten "Practical Discourses". JOHN NORRIS ist besonders überrascht von der Heftigkeit des Tones und von den Angriffen ad personam, die in der Abhandlung von LADY MASHAM zu finden sind, und glaubt hier ein scharfes Echo seines früheren Disputs mit JOHN LOCKE wahrzunehmen, zumal seine so stark angegriffene Schrift über die Liebe zu Gott von Polemik weit entfernt gewesen war.

Selbst in dieser Konfrontation mit (besonders bei LADY MASHAM) stark polemischen Kritiken verläßt jedoch NORRIS keineswegs seinen charakteristischen Stil der Auseinandersetzung, geprägt von einer Kombination zwischen Sinn für sachliche Analyse und einer gewissen Großzügigkeit.

Auf alle Fälle versucht er, eine philosophische Atmosphäre in den Disput einzubringen. Gleichzeitig macht NORRIS den von ihm mit JOHN LOCKE verwechselten Kontrahenten (in Wirklichkeit war es LADY DAMARIS MASHAM) auf die Unvereinbarkeit zwischen der Aggressivität der Darstellung und der behandelten Thematik der Liebe zu Gott aufmerksam.

B. Die Antwort

1. Differenzierung zwischen Argument und Einwand

An den Anfang seiner Antwort stellt NORRIS eine Überlegung zur Unterscheidung zwischen Argument und Einwand. Ein Argument ist nach seiner inneren Kohärenz sowie nach seiner formalen und inhaltlichen Richtigkeit zu beurteilen. Wenn das Argument zusätzlich den Charakter eines Einwandes zu irgendeiner Aussage einnimmt, wenn es also zu einem widersprechenden Argument wird, reichen die erwähnten Kriterien

nicht mehr aus, sondern sie müssen durch die Prüfung ergänzt werden, inwiefern es sich wirklich um eine entgegengesetzte Aussage handelt, das heißt, inwiefern wir es mit einem wirklichen Einwand zu tun haben. Ein formal und inhaltlich richtiges Argument kann ein mangelhafter oder überhaupt kein Einwand sein, so daß wir es zwar als Argument anerkennen, als Einwand jedoch nicht. In einer solchen Argumentationslage kann das richtige Beantwortungsverfahren blos darin bestehen, seine eigene These aufzustellen und gleichzeitig zu zeigen, daß sie von der Konklusion des entgegengebrachten Arguments nicht betroffen wird. Man hat damit eine gültige Antwort gegeben, obwohl man das entgegengebrachte Argument weder inhaltlich noch formal beanstandet und diesbezüglich nichts geleugnet oder widerlegt hat. NORRIS glaubt, daß seine Position gegenüber den von LADY MASHAM und Dr. DANIEL WHITBY formulierten Kritiken diesem Modell entspricht. Beide und besonders Dr. WHITBY haben an seiner eigentlichen These vorbei argumentiert; sie behaupten, gegen seine Theorie geschrieben zu haben, obwohl sie ihn im Grunde zwar angegriffen haben, ohne sich ernsthaft mit seiner eigentlichen Theorie auseinanderzusetzen. Mit einem Wort, sie haben eine ignoratio elenchi begangen. Der Kern ihres Hauptarguments ist wahr, aber die betreffende Wahrheit steht nicht in Widerspruch zu seiner Grundthese.

2. Der Begriff "gut".

Seiner Ansicht nach sind die Kontroverse und die entsprechende Beweisführung seiner Widersacher aus der Mehrdeutigkeit der Begriffe "Liebe" und "gut" zu erklären. "L" (LADY DAMARIS MASHAM) und "W" (Dr. WHITBY)gebrauchen sie im "breitesten und volkstümlichen Sinn" (233), was besagt, daß alles gut ist, was in irgendeiner Weise zu unserem Gutem oder zu unserer Annehmlichkeit beiträgt und dessen Besitz für uns von Vorteil sein kann, während NORRIS bei einer streng gefaßten und mehr philosophischen Bedeutung der Termini bleibt. Dementsprechend behaupten LADY MASHAM und Dr. WHITBY, daß die Welt und die Geschöpfe, die Nahrung u.s.w. gut sind, und sie berufen sich dabei auf die Erfahrung. Dagegen ist nichts einzuwenden, aber das widerspricht nicht der These von NORRIS, der nur dasjenige als "gut" in einem engeren, philosophischen Sinn bezeichnet, "das wirklich und wahrhaftig uns das Gute tut, oder Wirkursache unserer Lust ist. Es ist in diesem Sinn, daß ich der Welt oder jedwelchem darin enthaltenen Geschöpf die Eigenschaft des Gutseins für uns im wahrhaftigen und eigentlichen Sinn verweigere, weil sie nicht im geringsten Wirkursache unseres Glücks oder unseres Guten sind, worin ich keineswegs durch ihre Aussage widerlegt bin, daß die Geschöpfe in einem anderen, breiteren Sinn gut sind, besonders wenn man bedenkt, daß ich ihnen gleichzeitig mit der Leugnung des Status einer Wirkursache denjenigen der Okkasionen unseres Guten anerkenne" (233).

3. Der Liebesbegriff

Dasselbe Problem stellt sich auch in bezug auf die unterschiedliche Bedeutung des Wortes "Liebe". Ausgehend von derselben weiten und mehr volkstümlichen Auffassung wird der Inhalt des Liebesbegriffes bei LADY MASHAM und DANIEL WHITBY derart ausgedehnt, daß er sogar "das Wollen, ein Ding zu gebrauchen, zum Beispiel Feuer, wenn uns kalt ist, und Nahrung und Getränke, wenn wir hungrig oder durstig sind", einschließt. NORRIS schränkt die Bedeutung des Wortes "Liebe" philosophisch auf ein Sich-vereinigen der Seele mit dem wahrhaft Guten ein, das heißt, mit der reellen Ursache des eigenen Glücks. Im Einklang mit dieser strenger definierten Bedeutung des Begriffs betrachtet NORRIS Gott als den einzigen adäquaten Gegenstand der Begehrungsliebe und schließt die Welt samt aller Geschöpfe von derselben aus. Umgekehrt erlaubt die weitere Begriffsbestimmung bei LADY MASHAM und DANIEL WHITBY die Ausdehnung der Liebe auch auf die Geschöpfe. Wie schon gezeigt, sieht NORRIS hier keinen Widerspruch zu seiner Position, nachdem er die Ablehnung der Liebe zu den Geschöpfen als zu unserem Gut mit der Billigung des Gebrauchens derselben für unser Gut verknüpft hat. Selbst wenn er solchen irrtümlichen Auslegungen nicht in dieser unmißverständlichen Weise vorgebeugt hätte, schreibt NORRIS, sollte man doch bei jemandem, gegen den man sich die Mühe macht, zu schreiben ,den gesunden Menschenverstand voraussetzen.

Eine ausgesprochene ignoratio elenchi hofft NORRIS, gezeigt zu haben, wie irrelevant die Argumentationsweise[1] von Dr. DANIEL WHITBY ist, von der er einige Beispiele anführt, ums sie zu entkräften. Die ganze Konstruktion ist nach NORRIS nichts anderes als eine echte und bis ins Unendliche geführte ignoratio elenchi, ähnlich wie die Polemik, die ARNAULD gegen MALEBRANCHE führt, indem er ganze Bände gegen seinen Landsmann schreibt und dabei sehr selten, wenn überhaupt, der eigentlichen Überzeugung von MALEBRANCHE widerspricht.

Gesetzt der Fall, daß er (NORRIS) im Anschluß an AUGUSTINUS sagen würde, daß der Mensch die Welt nicht genießen sollte, und dabei "genießen" als im entgegengesetzten Sinn zu "gebrauchen"[2] auffaßte, und anderersetis ein "eifriger und überorthodoxer Gegner" behaupten würde, daß der Mensch die Welt genießen darf, und dabei das Wort "genießen" diesmal in dem weiten volkstümlichen Sinn verstehen würde, der "haben", "besitzen", "gebrauchen" bedeutet und dabei die erste (die NORRIS'sche) Aussage als im Widerspruch zur Kirche Englands stehend erklären würde, wie anders als bloße ignoratio elenchi wäre all das zu beurteilen?

NORRIS findet, daß dieses Schema genau dem Fall zwischen ihm und Dr. DANIEL WHITBY entspricht. Dieser hätte sich die Mühe sparen können, nicht vorhandene Thesen zu bekämpfen[3], und er hätte auch auf versteckte Anspielungen verzichten sollen.[4]

---

1) Einschließlich der vielen Bibelzitate

2) So wie AUGUSTINUS es tut

3) NORRIS versichert wiederholt, daß er den Gebrauch der Geschöpfe und deren Begehren um des Gebrauchs willen nicht abgelehnt hatte

4) WHITBY hatte von "Ketzern" gesprochen

4. Das Augustinische Erbe

Es steht also für NORRIS fest, daß WHITBY den Kern seiner Theorie nicht verstanden hat. Aus diesem Grund gibt er eine kurze Zusammenfassung seiner Theorie und unterstreicht dabei immer wieder, daß die äußeren Dinge, die in bezug auf unsere Seele nur "okkasionelle Ursachen" sind, nichtsdestoweniger in bezug auf unseren Körper als reelle Ursachen fungieren, die in diesem Sinn gesucht werden dürfen, nämlich als "natürliche Bedingung, Mittel oder Gelegenheit" (238) derjenigen Lust, wie Gott wirklich in unserem Geist verursacht. Wie in den "Letters Concerning the Love to God"dargestellt, dürfen sie durch eine Bewegung des Körpers,nicht aber durch eine Bewegung der Seele angestrebet werden.

NORRIS erwähnt weiterhin einen Einwand von WHITBY, den er für an sich richtig, aber in bezug auf die Kontroverse irrelevant hält. Es ist nämlich wahr, daß die Körperbewegungen nicht rein mechanisch sind, sondern eine Bewegung der Seele voraussetzen[5], aber man muß das Ziel der Seelenbewegung in Betracht ziehen. Die einzige Bewegung der Seele besteht hier in dem Wunsch, daß der Körper sich in die Richtung der äußeren Dinge bewegt (Keineswegs, daß die Seele selbst sich mit diesen Dingen vereinigt). Damit bleibt die Unterscheidung zwischen Gelegenheits- und Wirkursache unbestreitbar.

5) WHITBY, Seite 122

NORRIS bemerkt, daß der Kern seiner Theorie der Liebe[6] letzten Endes eine Wiederaufnahme (mit besseren okkasionalistischen Begründungen) des Augustinischen "utendum est hoc mundo, non fruendum" darstellt.

NORRIS vermißt bei seinen Gegenern eine Auseinandersetzung mit der philosophischen Begründung seiner Theorie der Liebe zu Gott. Einer von ihnen (LADY MASHAM)[7] hat die Überzeugung geäußert, daß jemand, der sich dazu die Mühe geben würde, in der Lage wäre, auch die Schwäche und sogar die Unhaltbarkeit der philosophischen Begründung (und nicht nur die der ethischen Argumentation) der NORRIS'schen Theorie zu zeigen. Für NORRIS ist es unverständlich, daß man sich mit einer Abhandlung über Ethik, die auf philosophischen Prinzipien beruht, auseinandersetzt, ohne sich mit der philosophischen Begründung derselben zu befassen. NORRIS überläßt es "dem vernünftigen Teil der Welt" (S. 239), zu beurteilen, ob "seine gelehrten Gegner" (S. 239) ihn wiserlegt haben, oder ob ihre Argumentation seiner Grundthese überhaupt trifft. Vorläufig erlaubt er sich den Schluß, daß die Antwort zu dieser doppelten Frage negativ ausfallen muß. Er kann seinerseits die Hypothese seiner Gegner als richtig anerkennen, ohne dabei seine Position aufgeben zu müssen, weil sie nichts mit dem Kern der eigentlichen Sache zu tun hat. Früher war er geneigt gewesen, einige Bemerkungen in Ver-

---

6) Die Ablehnung der Begehrungsliebe für die Geschöpfe, sofern sie ein Sich-Vereinigen der Seele mit dem Gegegenstand der Liebe, gesehen als Ursprung des empfangenen Guten und des Glücks, bedeutet, und die Zulassung eines Gebrauchenwollens der selben Geschöpfe

7) A Discourse of the Love of God, S. 78

bindung mit verschiedenen Stellen und besonderen Argumenten der beiden Abhandlungen zu schreiben, aber "eine liebenswürdige und geistreiche Hand (MARY ASTELL) hat mir die Mühe erspart in bezug auf Mister L". (S. 240)[8]. Was die andere Abhandlung anbelangt[9], denkt NORRIS, daß die Anwendung des von ihm in der ADMONITION entworfenen allgemeinen Rahmens seiner Theorie ausreichend sein wird für die Lösung der Schwierigkeiten und Einwände, die auf einer verfehlten Interpretation seiner Hauptidee beruhen. Die Kürze seiner Antwort steht im direkten Verhältnis zu der Irrelevanz der Einwände seiner Kontrahenten. Eine ausführliche Behandlung wäre für ihn zeitlich und gesundheitlich umständlich und für den Leser nicht gerade interessant. So erklärt er auch die Tatsache, daß er die Briefe von WHITBY nicht beantwortet hat, in denen dieser ihm vor der Veröffentlichung der Abhandlung seine Hauptthesen mitteilte. NORRIS endet mit der Anrufung der göttlichen Gnade, ihm und seinen Kontrahenten auf dem Weg der Erforschung und der Kontemplation zu helfen und auch ihren Willen mit brüderlicher Liebe zu erfüllen, so daß, ob sie sich einig über die erreichte Wahrheit oder nicht, liebevoll zueinander verhalten und die Einheit des Geistes bewahren, "welche Dinge ich viel höher schätze und an denen ich, wie ich hoffe, tieferen Anteil habe, als an jedwelcher "Hypothesis" in der Welt" (S. 240).

---

8) In Wirklichkeit handelt es sich wie gesagt nicht um JOHN LOCKE, sondern um LADY MASHAM

9) Die von WHITBY

NEUNTES KAPITEL

MARY ASTELL (1668 - 1731)
The Christian Religion as proffess'd by a daughter of the Church of England, London 1705 (418 SS)

A. Gottesfrage und das Streben nach dem Glück

Wie von JOHN NORRIS in seiner "Admonition" schon erwähnt, hat auch MARY ASTELL stellung zu den Kritiken von LADY DAMARIS MASHAM genommen. Diese Erwähnung rechtfertigt die Annahme, daß MARY ASTELL ihre Antwort wahrscheinlich zu derselben Zeit geschrieben hat, selbst wenn sie in diesem Werk veröffentlicht wurde, das erst sieben Jahre später erschien[1].

Das umfangreiche Buch enthält also auch, verstreut über die zahlreichen Kapitel, eine Reihe von Antworten zu Hauptthesen des "Discourse of the Love of God" von LADY MASHAM. MARY ASTELL vermeutete, daß es von JOHN LOCKE oder wenigstens unter dem Einfluß seiner Idee geschrieben wurde. Sie beginnt damit, Grundelemente ihres Gottesbegriffes darzustellen. Die Gottesfrage kann gleichzeitig mit der Frage des eigenen Daseins auftauchen, "denn ich bin nur weil er ist" (7). Gott kann nicht anders, als das voll-

---

1) vrgl. R.ACWORTH, La philosophie de J. Norris, 462

kommenste Wesen gedacht werden. Was die Vollkommenheit an sich betrifft, enthält diese bei allen skeptischen Begriffseinschränkungen wenigstens "Weisheit, Güte, Gerechtigkeit und Heiligkeit". Ohne sie wäre die (vom Gottesbegriff nicht zu trennenden) Eigenschaften Macht und Erkenntnis mehr negative als positive Attribute, so wie göttliche vollkommene Weisheit, Güte Gerechtigkeit und Heiligkeit undenkbar wären ohne die Attribute der Allgegenwart und Allmacht. Wenn wir unsere Gottesidee oder "besser gesagt, unsere Gotteswahrnehmung" analysieren, finden wir, daß sie sich auf die Totalität der Vollkommenheit bezieht, deren Grund "die subsistierende Existenz" (Aseität) ist. Ohne ein durch sich existierendes Wesen hätte das Universum, das Leben und der Mensch nie entstehen können. Andererseits ist die subsistierende Existenz eine Vollkommenheit, die alle anderen Vollkommenheiten in sich faßt. "ich schließe deshalb, daß nur Gott ist und alle anderen Wesen außer ihm nichts anderes als Geschöpfe seines Willens sind" (9).

Das durch sich existierende Wesen hat uns ohne unser Wissen und unsere Verdienste und nur wegen seiner sich spontan mitteilenden Güte - das Sein geschenkt, zusammen mit einem unaufhebbaren STreben nach dem Glück. Dieses Ziel ist für uns nur erreichbar, wenn wir unser Wesen in Übereinstimmung mit dem göttlichen Willen bringen. Die Vernunft, die

sich sonst gegen jedes ungeeignete oder ausschweifende Verlangen währt, warnt uns in keiner Weise gegen diese Streben nach ewigem Glück, weil solches Streben in Einklang mit dem Inbegriff der Güte (Gott) steht. Jeder von uns kann, von der Vernunft geleitet, einsehen, daß alle Menschen das ewige Glück anstreben und wir verpflichtet sind, Rücksicht auf ihr Glück zu nehmen.

Es wäre absurd, diejenigen Pflicht zu leugnen, die darin besteht, sich ganz in Einklang mit dem göttlichen Willen zu verhalten, sobald wir diesen Willen erkennen. Solche Erkenntnis geschieht durch die Vernunft als "eine natürliche und universelle Offenbarung" und durch die Offenbarung, die eine "übernatürliche und vervollkommnete Vernunft" (17) genannt werden könnte.[2]

---

2) Bei der Erörterung der philosophischen und geschichtlichen Überlegungen, die ihrer Ansicht nach mit großer Überzeugungskraft für die Echtheit der biblischen Offenbarung sprechen (S. 32), formuliert MARY ASTELL ein Argument, das einigermaßen an das Wette-Argument PASCALS erinnert. Sie geht davon aus, daß selbst wenn die betreffenden Beweise nicht klar und vollständig genug wären, die Gegenbeweise äußerst klar und vollständig sein müßten, bevor man annehmen dürfte, daß die Heilige Schrift nicht echt sei, um dann den Kern des Arguments anzugehen: "Weil in keiner Weise eine Proportion (ein Verhältnis) bestehen kann zwischen dem Wagnis, sie (die Heilige Schrift) anzunehmen und der Gefahr, die mit ihrer Ablehnung verbunden wäre" (32). Selbst wenn die Heilige Schrift nur "eine menschliche Erfindung" wäre, die man dem Menschen ("wie viele andere Dinge") auferlegt, ist es leicht einzusehen, daß die darin enthaltenen Regeln "seinen gegenwärtigen Interessen, seiner Sicherheit und Lust" am Besten dienen. Und wenn es dennoch ein zukünftiges Leben gibt, ist der Mensch auf diese Weise dafür vorbereitet. Wenn es kein zukünftiges Leben gibt, dann hat er nichts zu verlieren.

MARY ASTELL erörtert auch die Kontroverse über das Vorhandensein von Geheimnissen in der Heiligen Schrift. Diese Geheimnisse sind im Grunde erhabene und für die menschliche Vernunft unerreichbare Wahrheiten über Gottes Wesen und Gottes Handlung. So wie unter den Menschen die individuelle Vernunft keinen absoluten Erkenntnismaßstab abgeben kann, ist auch das menschliche Erkenntnisvermögen als solches nicht die letzte Instanz der Wahrheit. Diese gehört allein der "unendlichen Weisheit, der höchsten göttlichen Vernunft" (49). Die göttlichen Geheimnisse sind andererseits keine Sache der bloßen spekulativen Vernunft, sondern haben eine ethische Intention.

Im Rahmen einer Auseinandersetzung mit dem Werk von JOHN LOCKE "The Reasonableness of Christianity" erwähnt MARY ASTELL ebenfalls (LADY MASHAMS) "Discourse concerning the Love of God", von dem sie nicht genau weiß, ob es von JOHN LOCKE selbst geschrieben ist. Sie findet, daß dieses Buch nichts enthält, das ihre Auffassung über das betreffende Thema in irgendwelcher Weise ändern könnte. Sie will weder über die Motive der heftigen Polemik gegen "die Hypothesen der Schau aller Dinge in Gott" noch über die Kontroverse zwischen NORRIS und LOCKE über Ursprung und Beschaffenheit der Ideen diskutieren. Das von NORRIS in "The Ideal World" dargestellte System scheint ihr trotzdem die besten Antworten zu den im Namen der Vernunft gegen "die Göttlichkeit des Gottes-Sohnes" (84) erhobenen Einwände anzubieten.

---

2) Fortsetung v.S. 326: Wenn aber die Heilige Schrift wirklich das Wort Gottes ist, dann würde der Ablehnung derselben ein unendlicher Verlust entsprechen. Das Risiko, sich für immer in Widerspruch zu der göttlichen Güte und Heiligkeit zu befinden, ist also zu groß,als daß man sich nur aus Unabhängigkeitswillen oder aus Angst, als leichtgläubig betrachtet zu werden, darauf einlassen dürfte.

B. Ablehnung jeder Form von Anthropozentrismus

MARY ASTELL Lehnt auf entscheidenste Weise die These ab, daß "das vornehmste Gut des Menschen das Ziel Gottes ist" (84). Gott ist sich selbst eigenes Ziel und es kann kein anderes Ziel geben, das seiner würdig wäre, so wie es prinzipiell keinen Vergleich zwischen Schöpfer und Geschöpfen geben kann. Die Vorstellung, daß Gott alle Dinge dieser Welt um unseres Nutzens willen geplant oder für die Befriedigung unserer Bedürfnisse bestimmt hat, ist angesichts der Nichtigkeit der Geschöpfe im Vergleich zu Gott eine absurde Anmassung. Nur unsere Beziehung zur göttlichen Weisheit, ("zum Gottes-Sohn") verleiht uns eine Würde, die sonst in keiner Weise zu rechtfertigen wäre. Ebenfalls nur in Verbindung damit kann man die Schöpfung des Menschen und sein Gut als ein gottwürdiges Ziel betrachten. Deshalb ist das menschliche Glück nur durch das Befolgen des göttlichen Willens möglich. All unser Gut ist unverdientes Gottesgeschenk, und wer von Gott in diesem Sinn weiß, kann nicht umhin, ihn zu lieben. Auf diese Weise und abgesehen davon, ob die Liebe als Bewegung der Seele auf das Gut hin oder als geistige Wiederspiegelung der Lust aufgefaßt ist, wird auch die Verbindung zwischen Glauben und Liebe sichtbar. Der Gehorsam Gott gegenüber würde ohne Liebe schwer für uns und für Gott sein. MARY ASTELL kritisiert LADY MASHAM's Definition der Liebe[3]. Diese Definition wird von LADY

---

3) Ein einheitlicher seelischer Akt gegenüber demjenigen, an dem man Gefallen findet

MASHAM und WHITBY auf alle Modalitäten der Liebe angewendet, das heißt, auch auf die Nächstenliebe. Das Wohlwollen ist dementsprechend nicht eine distinkte Weise der Liebe, sondern nur eine bestimmte Folge des einheitlichen Akts der Liebe. MARY ASTELL versucht die Mangelhaftigkeit dieser Liebesauffassung dadurch zu zeigen, daß die letztere die christliche Liebe zum Feind aufheben würde[4,5].

MARY ASTELL findet auch, daß WHITBY's Betonung der Liebe für das gute Essen und ähnliche Empfindungen die geistige Dimension der biblischen Lehre übersieht, die von dem Christen verlangt, daß er überirdischen Dingen seine Liebe schenkt. Die ersten Christen haben große Freude an dem Leiden für Christus gefunden, was eine Geringschätzung der Güter dieses Lebens und sogar des Lebens selbst bedeutet. Essen und Trinken sind, mit Lust verbunden, dazu bestimmt, die körperliche Kraft und Gesundheit zu erhalten, damit der Leib dem Geist und beide dem Erlöser dienen können. Es gibt höhere Lustweisen, die die niedrigeren abklingen lassen, so wie auch größere Leiden,

---

4) Er könnte unmöglich Gegenstand unseres Gefallens sein: es ist schwer vorstellbar, daß seine Gegenwart Lust bedeuten könnte.

5) Bei der Auseinandersetzung mit dem sich daraus ergebenden Widerspruch zum Gebot der Feindesliebe nimmt MARY ASTELL auf die von JOHN LOCKE in seinen "Two Treatises of Government" gegebenen Definitionen des Feindes und des Verfolgers Bezug, die die Unmöglichkeit angenehmer Gefühle und (nach LADY MASHAMS Definition) des entsprechenden Empfindens irgendwelcher Liebe ihnen gegenüber veranschaulichen.

existieren, die die kleineren vergessen lassen. Es gibt eine "sublime rationale Lust", die in der Harmonisierung mit dem göttlichen Willen und in der Freude an Gott besteht. Es ist für MARY ASTELL schwer zu verstehen, warum eine Reihe von "modernen Theologen und Philosophen" die NORRIS'sche Theorie der Liebe zu Gott als zerstörerisch für die Religion und sogar für die Moral erklären. Sie sprechen mit großem Pathos von der Gefahr der Entvölkerung und des Massenexodus in die Klöster. MARY ASTELL sieht keine solche Tendenzen, sie hat jedoch vielmehr seitens der "besten Protestanten die Klage vernommen, daß in England die Klöster abgeschfft wurden, statt reformiert zu werden" (141).[6]

Zu allen Zeiten wurden manche selbstlosen Vorsätze, die der Ehre Gottes und dem Wohl der Menschheit dienen wollten, im Namen erfundener Gefahren und mit Hilfe volkstümlicher Vorurteile bekämpft, selbst von Menschen, die sich als "echte Patrioten" darstellten. MARY ASTELL ist der Meinung, daß man die ausschließliche (Begehrungs-) Liebe zu Gott, die so stark angegriffen wird, nach der Analogie der Liebe unter Personen in Erfahrung bringen

---

6) MARY ASTELL nimmt dies zum Anlaß, ihr Anliegen nochmals zu erwähnen bezüglich der Einführung nicht von Klöstern im engeren Sinn, sondern von Erziehungsanstalten für die Frauen so wie auch zeitweilige Zufluchtsorte für Meditation und Besinnung.

sollte. "Wenn wir Gott lieben, dann ist er ununterbrochen in unseren Gedanken gegenwärtig und von Lustgefühlen begleitet. Wir sollten alle seine nachahmbaren Vollkommenheiten nachahmen ... Die menschliche Natur sehnt sich unablässig nach demjenigen, den sie als ihr wahres Gut betrachtet" (S. 148, 149). Sich nicht nach einer Auflösung in Gott zu sehnen, ist nach MARY ASTELL nur aufgrund der ungenügenden Liebe zu erklären.

MARY ASTELL findet, daß ein kontemplatives (nicht ein eremitenhaftes) Leben dem Wohl der Gesellschaft "in ihrem jetzigen degenerierten Zustand" (150) sehr förderlich wäre. Die auf den vollkommendsten Gegenstand der Liebe gerichtete Kontemplation könnte nach ihrer Ansicht nicht nur dem Menschen das Alltagsleben erträglich machen, sondern zugleich eine Haltung der Gelassenheit und der Großzügigkeit begünstigen.

ZEHNTES KAPITEL

LEIBNIZ über die englische Auseinandersetzung

Wir haben schon erwähnt, daß LEIBNIZ, von THOMAS BURNET schlecht informiert, zunächst geglaubt hatte, daß die in England zwischen J. NORRIS und seinen Kontrahenten geführte Auseinandersetzung ein Disput über die reine Liebe zu Gott sei, die "par contagion" nach England übertragen wurde[1].

Acht Jahre später kommt LEIBNIZ auf die englische Auseinandersetzung zurück. In einem am 4. Juli 1706 an COSTE adressierten Brief[2] bedankt sich LEIBNIZ für ein Exemplar der französischen Übersetzung des Discourses of the Love of God von LADY DAMARIS MASHAM. LEIBNIZ pflichtet der Meinung von LADY DAMARIS MASHAM bei, daß die okkasionalistische "Hypothese" von MALEBRANCHE keinen bedeutenden Einfluß auf die Praxis der Liebe zu Gott ausüben kann. Dasselbe gilt übrigens auch für seine eigene Theorie der Prästabilierten Harmonie. Über die Frage "wie man Gott über alles hinaus

---

1) In einem LEIBNIZ'schen Brief an NICAISE und MORELL, zitiert von R. ACWORTH in: La philosophie de J. NORRIS, 458, nach Grua, Textes inédits, Paris 1948, erster Band, 108

2) ANDRÉ ROBINET, MALEBRANCHE et LEIBNIZ - Relations personelles, Paris 1955, 387 ff

und mit einer nicht interessierten ("non mêrcenaire") Liebe lieben und trotzdem alles auf sein eigenes Gut beziehen kann"[3], hat er schon in seiner Einführung zu dem Codex Juris Gentium Diplomaticus, 1693, gesprochen. LEIBNIZ findet, daß die These von LADY DAMARIS MASHAM, derzufolge die Liebe in der von dem Vorhandensein des betreffenden Dinges verursachten Lust besteht, nahe an seine eigene Definition der Liebe kommt[4].

Auch mit der Mahnung gegen die mystischen Überschreitungen ist LEIBNIZ einverstanden, er möchte aber nicht, daß dabei auch dasjenige verloren geht, was an der Mystik wertvoll ist. LEIBNIZ findet auch die NORRIS'sche Formel interessant, derzufolge Gott nicht mit einer wohlwollenden Liebe geliebt werden kann, und das Geschöpf nicht mit einer Begehrungsliebe geliebt werden darf. Die Formel kann verbessert werden, indem man das Wohlwollen durch den Willen, jemanden das Gute zu verschaffen und das Begehren durch einen ohne Einschränkung oder Begrenzung auf den Gegenstand gerichteten Willen näher bestimmt und festhält, daß die vergänglichen Dinge nicht uneingeschränkt anzustreben sind. Für die Tatsache, daß NORRIS dabei von der herkömmlichen Bedeutung der Termini abgewichen ist, zeigt LEIBNIZ Verständnis, weil man hier mit einem der Fälle zu tun hat, wo man einen neuen Gedanken vorbilden möchte

---

3) ebenda

4) Weil diese Lust die Folge der Vollkommenheit des Dinges ist.

und die bestehende Terminologie unzureichend ist. Die Theologen haben für die reine Liebe zu Gott und für die Liebe zu dem Freund denselben Ausdruck (wohlwollende Liebe), obwohl hier der (von JOHN NORRIS unterstrichene) Unterschied besteht, daß wir in keiner Weise (wie bei dem Freund) fähig wären, dem göttlichen Glück noch etwas hinzuzufügen. LEIBNIZ ist andererseits mit LADY DAMARIS MASHAM einverstanden, wenn sie JOHN NORRIS kritisch fragt, was er mit der Behauptung meint, daß wir nur Gott begehren sollten. Gott begehren, kann nach LEIBNIZ' Ansicht nichts anderes bedeuten als sich dessen Kontemlation oder der Erkenntnis seiner Vollkommenheit erfreuen, so daß man von diesen "durchdrungen und vervollkommnet" wird.[5] LEIBNIZ sagt, daß diesbezüglich eine totale Übereinstimmung zwischen der von LADY DAMARIS MASHAM vertretenen und seiner eigenen Position besteht.

Was die NORRIS'sche Unterscheidung betriffen: die Geschöpfe sollten nicht erwünscht, sondern nur um der Befriedigung von Bedürfnissen willen gesucht werden, stellt LEIBNIZ eine Ähnlichkeit mit der in der Antike von den Stoikern empfohlenen Haltung fest.

---

5) ebenda 390

Ein anderes Thema der NORRIS-MASHAM auseinandersetzung, worüber sich LEIBNIZ mehr oder weniger im Sinn einer Vermittlung äußert, ist dasjenige der Interpretation "des biblischen Ausdrucks" man sollte Gott "mit seinem ganzen Herzen lieben". LEIBNIZ bemerkt, daß das etwas mehr als "inbrünstige Liebe" bedeutet. Die Liebe zu Gott wird hier nicht nur als über alle anderen Weisen der Liebe hinausgehend verstanden, sondern es wird erwartet, daß sie zugleich alle Weisen der geordneten Liebe enthält. Das ergibt sich aus der Identität, die zwischen Liebe zu Gott und menschlichem unverminderten Glück besteht. Die anderen Formen der Liebe müssen so gerichtet sein, daß sie der ihnen übergeordneten und sie überformenden Liebe zu Gott entsprechend, das konkrete Glück realisieren.

In einem an LEIBNIZ am 4. Mai 1697 adressierten Brief schrieb THOMAS BURNET, daß auch Dr. WILLIAM SHERLOCK mit JOHN NORRIS über die Liebe zu Gott disputiert hatte[6]. RICHARD ACWORTH erklärt, daß er in dem Werk des WILLIAM SHERLOCK keine Schrift finden konnte, die gegen die NORRIS'sche Theorie der Liebe gerichtet gewesen wäre. Er hält es angesichts der klaren Erklärung von THOMAS BURNET trotzdem für wahrscheinlich, daß WILLIAM SHERLOCK eine Predigt über dieses Thema gehalten hat[7]. Wir denken, daß

---

6) NORRIS wird irrtümlicherweise von THOMAS BURNET als Vertreter der Theorie der reinen, desinteressierten Liebe zu Gott beschrieben.

7) R. ACWORTH, La philosophie de J. Norris, 457, 458

auch das Datum der Mitteilung: 1697[8] dafür spricht. Wir geben deshalb (im Anhang) eine Darstellung der Predigt von WILLIAM SHERLOCK, The Nature and Measure of Charity, London 1967. Man könnte sie nur insofern als gegen die NORRIS'sche Theorie der Liebe gerichtet einschätzen, als W. SHERLOCK prinzipiell das Setzen von Normen und Maßstäben der Liebe ablehnt. Die Liebe wird nicht als irrational, jedoch als vollkommen spontan betrachtet. Sie ist freie Äußerung ihres eigenen, autonomen Prinzips.

---

8) Jahr der Erscheinung der anderen gegen die Theorie von NORRIS gerichteten Schriften.

ZWEITER TEIL: RÜCKBLICK UND ERTRAG

ELFTES KAPITEL

Der Hintergrund: eine steigende Zwiespältigkeit in Bezug auf den Gottesbegriff

A. Geistesgeschichtliche Zusammenhänge und Spannungen

Jede Theorie der Liebe zu Gott setzt einen Gottesbegriff voraus, der seinerseits in verschiedenen Weisen das Verhältnis Gott-Welt, Gott-Mensch bestimmt und strukturiert.

Wie mehrmals deutlich wurde, entwickelte sich die NORRIS' sche Theorie der Liebe zu Gott im damaligen Kontext der europäischen Geistesgeschichte. Sie kann z.B. nicht getrennt werden von einer breiteren Geschichte des Cartesianismus. Ebenfalls haben die Einflüsse von und Entsprechungen mit der MALEBRANCHE'schen Philosophie eine wichtige Rolle gespielt, die übrigens von den Kritikern der NORRIS'schen Theorie von Anfang an aufgegriffen und von anglikanischen Theologen auch im Zusammenhang der Auseinandersetzung mit vermeintlichen katholischen Denkmotiven und Haltungen beurteilt wurden.

In diesem breiteren europäischen Horizont war im 17. Jahrhundert die Problematik von der Spannung zwischen der postcartesischen Verflüchtigung des Gottesbegriffes einer-

seits und dem auflebenden Interesse an der Wiedergewinnung einer reicheren Inhaltlichkeit desselben sowie der Mensch-Gott Beziehung andererseits geprägt. Diese Spannung bestand jedoch nicht nur einfach als Konfrontation zweier unterschiedlicher philosophischer Schulen oder theologischer Hauptansätze, sondern war nicht selten auch bei ein und demselben Denker und innerhalb seines Systems zu finden. NORRIS selbst könnte unter der Perspektive dieser doppelten Spannung beschrieben werden. Man hat ihn zugespitzt den englischen MALEBRANCHE genannt. Diese Bezeichnung wäre begründet, wenn sich zeigen ließe, daß NORRIS nicht nur von MALEBRANCHE beeinflußt wurde, sondern daß er in seinen Schriften schon ähnliche Denkrichtungen aufwies, bevor er das MALEBRANCHE'sche Werk gekannt hatte.

Was MALEBRANCHE selbst anbelangt, vertrat JOSEPH VIDGRAIN die Überzeugung, daß seine Haupttheorien in einer Verbindung zwischen dem Cartesischen Rationalismus und der katholischen Lehre ihre Erklärung finden können und nennt als dynamisches Merkmal seiner Doktrin die Verknüpfung zwischen "(theologischem) Mystizismus und Rationalismus" [1]. ARMAND CUVILLIER spricht von einer

---

1) JOSEPH VIDGRAIN, Le christianisme dans la philosophie de Malebranche, Paris 1923, S. 354 ff, 419, 422)

"mystique intellectualiste"[2] und PIERRE BLANCHARD, der die Ausdrücke "rationalisme mystique"[3] und "rationalisme catholique"[4] als inadäquat ablehnt, zieht es vor, den "Mystizismus"[5] für die Auslegung der Methode und Doktrin des französichen Lieblingsdenkers von JOHN NORRIS vorzuschlagen[6].

Diesem Ineinandergreifen von rationaler Theologie und dem Bemühen um eine spekulative Integration der religiösen und ethischen Erfahrung begegnen wir in England in der Schule von Cambridge, deren von einem christlichen Platonismus geprägte Vertreter nach CASSIRER innerhalb der Gesamtentwicklung des damaligen Englands zu einer "entscheidenden Umgestaltung der Gottesidee" beigetragen haben[7]. Sie haben sowohl gegen die auf calvinistischer Basis in der puritanischen Religiosität sich entwickelnde Auffassung der Gott-Mensch-Beziehung nicht als aus Liebe entstandene, sondern mehr als juristische Beziehung und gegen die entsprechende Vereinseitigung des Gottesbildes[8] als auch gegen die HOBBES'sche empiristische Vergötterung des Staates gekämpft[9]. Nicht als Inbegriff

---

2) ARMAND CUVILLIER, Essai sur la mystique de Malebranche, Paris 1954, S. 60

3) CUVILLIER, ebenda, 56

4) L. BRUNSCHVICG, Progrès de la conscience, 1. Band, S.195

5) Im Sinn eines Gottesgegenwart-Bewußtseins

6) Siehe PIERRE BLANCHARD, L'attention a Dieu selon Malebranche, Paris 1956

7) ERNST CASSIRER, Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge, Leipzig 1932, 52

8) "Gott begegenet dem Menschen vor allem als Richter", ebenda 53

9) ebenda 55

der (erschreckenden) Allmacht, sondern des sich mitteilenden Guten und des Lichtes der Erkenntnis wird Gott von den Theologen und Philosophen der Cambridger Schule denkerisch gewürdigt. Sie verstanden sich als Verteidiger des ontotheologischen Status der Wahrheit und der Sittlichkeit sowohl gegen den "Neu-Epikuräismus" und Atheismus als auch gegen die sektiererische (pseudo-)religiöse Schwärmerei im 17. Jahrhunder.

Sowohl JOHN NORRIS als auch seine Kontrahenten sind mit verschiedenen Zielsetzungen Nachfolger derselben Cambridger Schule, die in gewisser Hinsicht und ohne es gewollt zu haben, auch zur Schaffung einiger der philosophischen Voraussetzungen des Deismus beigetragen hat.

Am Anfang der umfangreichen geistesgeschichtlichen Entwicklung, die den Hintergrund des englischen Gottesliebe-Disputes abgibt und die eine Vielfalt von sozial-ökonomischen, kulturell-psychologischen, religiösen und philosophischen Voraussetzungen hat, stand die cartesische Gottesidee: Gott als höchste (Denk)-Substanz, deren man in einem Erkenntnisverfahren gewiss wird, um dann durch sie die Verbindung zur Wirklichkeit und die Wahrhaftigkeit des Denkens zu sichern. Selbst wenn der cartesische Gott über diese von der Subjektivität her gewonnene Idee des "ens summum perfectum" hinaus auch die Seite des absoluten Willens einbezieht, sind seine Unzulänglichkeiten gegenüber der Erfahrung, der individuellen und kollektiven

Konkretisierung einer Gott-Mensch-Beziehung, der geschichtlichen Entfaltung des Religiösen und der mystischen Dimension derselben in vielfältiger Weise nicht zu übersehen. Die entsprechenden Schwierigkeiten der Vermittlung, die hinsichtlich des Gottesbegriffes auftauchen, finden ihre Parallele auf einer anderen Ebene in der cartesischen Trennung zwischen res cogitans und res extensa. Es darf selbstverständlich nicht vergessen werden, daß (mit und über DESCARTES hinaus) auch die Entwicklung der Physik und der Astronomie (von der Aufhebung der Geozentrik bis zu der allmählichen Ausdehnung des Erklärungsprinzips der mathematisch formulierten Naturgesetzte für die gesamte Wirklichkeit) auch die Entwicklung der Physik und der Astronomie (gemäß den Beschreibungs-Modellen der damaligen Gelehrten von KOPERNIKUS bis NEWTON) für die Problematik sowohl des Gottesbegriffes als auch des Gott-Welt und Gott-Mensch-Verhältnisses im 17. Jahrhundert eine wichtige Rolle gespielt hat. BEATRICE ROME spricht von der allmählichen Entwirklichung der Gott-Welt-Relation in dem Weltbild der gelehrten Schicht des 17. Jahrhunderts. "Gott wurde immer weniger wirksam in der Welt[10]. Die "Gottheit" der neuen Wissenschaft ist nicht mehr der "lebendige" und "tatkräftige" Gott der Bibel[11]. "Gott im 17. Jahrhundert ist im Ganzen gesehen entweder der Architekt eines modischen, geschickt eingerichteten Gebäudes, oder die erste Ursache, ein entfernter Herr, ein unbewegter Beweger, dem zentralen Kraftwerk eines Ingenieurs ähnlich, oder ein Geometer, eine Causa Sui,

---

10) BEATRICE ROME, The Philosophy of Malebranche, Chicago 1963, 220

11) ebenda 220

ein Garant der distinkten Ideen, kurz, Gott ist ein abstraktes intellektuelles Prinzip, das alle intelligiblen Aspekte des Universums erklärt, aber nur sein eigenes Wesen nicht"[12].

Ein großer Teil dieser langen Charakterisierung geht auf den cartesisanischen Gottesbegriff zurück. Von den Cartesianern schrieb RALF CUDWORTH (1617-1688), eine der Leitfiguren der Cambridger Platonisten, daß "sie von einem unbemerkten Beigeschmack des mechanistischen Atheismus begleitet sind" ("they have an undiscerned tang of the mechanic Atheismus about them")[13].

In Frankreich beklagt sich MARIN MERSENNE in: Questiones celeberrineal in Genesin u.s.w. 1623, über die steigende Zahl der "athei et deistae": "Ne vero quis suspicetur me injuria conqueri, vel paucos vel nullos esse qui Deum negent, sciat velim non solum in Gallia sed etiam in aliis regnis, tantam esse nefandorum atheorum multitudinem, ut jure mirari possimus quomodo Deus eos vivere sinat -. Boverius - hanc

---

12) ebenda 221

13) RALPH CUDWORTH, 1617-88, The true Intellecttual System of the Universe, London 1845, I, S. 275, von JOHN MUIRHEAD, The platonic tradition in anglosaxon philosophy, London 1931, S. 26, zitiert, der jedoch bemerkt, daß CUDWORTH immer bereit war, zwischen Intention und unbewußter Tendenz bei DESCARTES zu unterscheiden.

diabolistarum societatem in Gallia ad 60,000 excrevisse ait. - At non est quod totam Galliam percurramus; - non semel dictum fuit unicam Lutetiam 50 saltem millibus onustam esse - adeo ut, in unica domo, possis aliquando reperire 12 qui hanc impietatem vomant. - Libri Charontis de Sapientia, Machiavelli de principe, - Vanini dialogi -- et alii plurimi - atheismo scatent ..."[14]

In England glaubte DANIEL DEFOE 1722, "daß es seit Gründung und Bildung der christlichen Kirche nie eine Epoche gab, die in derart offenem Atheismus und in Gotteslästerungen und Häresien gelebt hätten, wie wir jetzt"[15]. JONATHAN SWIFT schrieb seinerseits: "Ich vermute, daß es zugegeben sein wird, daß kaum ein Prozent unter unseren Leuten von hoher sozialer Stellung oder von dem Kleinadel nach irgendwelchem Prinzip der Religion handeln; eine große Zahl von ihnen werfen sie weg und sind bereit, ihren Unglauben in bezug auf irgendwelche Offenbarung in ihren gewöhnlichen

---

14) Biographie universelle, B. 28, S. 390
"Damit aber niemand meint, ich beklagte mich zu Unrecht und es gebe nur wenige oder gar niemanden, der Gott leugnet, dem sei gesagt, daß es nicht nur in Gallien, sondern auch in anderen Ländern eine so große Anzahl an frevelhaften Atheisten gibt, daß wir uns mit Recht wundern können, wie Gott sie nur am Leben lassen kann. - Boverius sagt, diese Gesellschaft von Teufelsanhängern sei in Gallien bis zu 60000 angewachsen. Aber wir brauchen gar nicht ganz Gallien zu nehmen; schon öfter wurde gesagt, daß allein Paris die Belastung von wenigstens 50000 (solcher Atheisten) trägt, so daß man in einem einzigen Haus manchmal 12 Leute finden kann, die diese Gottlosigkeit von sich geben. - In den Büchern des Charon über die Weisheit, und des Machiavelli über den Principe, in den Dialogen des Vanini und in sehr vielen anderen wimmelt es nur so von Atheismus."

15) Von ROLAND STROMBERG in: Religious Liberalism in eighteenth century England, Oxford 1954, S. 2 zitiert

Gesprächen zu bekennen. Und die Lage sieht nicht viel besser aus unter dem Volk, besonders in den Großstädten"[16]. SWIFT bezieht sich hier im allgemeinen auf eine verbreitete Laisierung der Mentalität innerhalb der höheren Schichten der damaligen englischen Gesellschaft und insbesondere auf die Reduktion der christlichen Gottesauffassung durch den Verzicht auf die Offenbarung, was ein wichtiges Merkmal der deistischen Entwicklung war.

B. Religiöser Rationalismus und Deismus

Im 17. Jahrhundert spielte der Deismus in England noch nicht die wichtige Rolle, die ihm als schon vielfältig kristallisierte und geistesgeschichtlich über die Grenzen Englands hinaus wirkende Doktrin und Mentalität im 18. Jahrhundert zukommen sollte. Nichtsdestoweniger hat HERBERT von CHERBURY als wichtiger Wegbereiter des Deismus schon 1624 in "De Veritate" und 1663 in "De Religione gentilium" "die fünf Wahrheiten"[17] der ethisch begründeten und der Offenbarung und kirchlichen Tradition gegenüber kritisch eingestellten "natürlichen Religion" vertreten, die später

---

16) JONATHAN SWIFT, Project for the advancement of Religion, Works, II, 175, von STROMBERG ebenda zitiert S. 3

17) Gottesglaube, Verehrungspflicht Gott gegenüber, Moralität als vorrangiger Teil der Gottesverehrung, Reue über böse Taten, Ausgleich von sittlichen Verdiensten in einem zukünftigen Leben

zum Kern der deistischen Selbstdarstellung werden sollten. Selbst den Vertretern der Schule von Cambridge blieb (im Grunde zu Unrecht) wegen ihrer rationalen Theologie die Apostrophierung als Deisten nicht erspart. RONALD STROMBERG ist der Meinung, daß sie wirklich in die Nähe derjenigen Deismusart rückten, die Gott meist durch die Zweckmäßigkeit seiner Werke demonstrieren wollte[18].

Für unser Thema ist der Deismus nicht als das zur vollen Entfaltung gebrachte und im 18. Jahrhundert die Aufklärung eröffnende Gebilde ausschlaggebend, sondern als innere Dynamik einer verbreiteten Änderung des religiösen Bewußtseins und der Gottesvorstellung. Das heißt, daß wir unsere Aufmerksamkeit weder auf die ohnehin so komplexe Genese noch auf die späteren endgültigen Gestaltungen des Deismus[19] richten wollen, sondern die doppelte Kraft: Anklang-Herausforderung, die vom Deismus innerhalb der religiösen und philosophischen Welt in der uns beschäftigenden Periode ausging, im Auge behalten wollen. Die Hauptanziehungskraft dieser Lehre kam vor allem aus dem nachreformatorischen Anliegen, in einem durch religiöse Kriege gespaltenen Europa einen (rationalen) Consensus im

---

18) ROLAND STROMBERG, An intellectual history of modern Europe, New York 1966, S. 53

19) Der vielleicht schon einigermaßen in dem cartesischen System vorgebildet war und später von England auf den Kontinent übergreifend in Frankreich eine Radikalisierung erlebte, die sich in den materialistisch-atheistischen Strömungen der Enzyklopädisten niederschlug

religiösen Bereich zu sichern, der gleichzeitig der Entwicklung der Wissenschaften und der bürgerlichen Institutionen entsprechen würde. Die Realisierung dieses geschichtlichen Projekts verlief parallel zu dem Aufkommen einer im Subjekt begründeten Philosophie. Der ethische Beweggrund war die Überwindung des Fanatismus[20] und die Herstellung einer Athmosphäre der gegenseitigen Toleranz.

Die implizite Herausforderung ging an diejenigen Bereiche der Religiosität und des religiösen Denkens, die sich mit der steigenden Rationalisierung des Gottesbegriffes, der Aufhebung der direkten göttlichen Wirkung, der (mehr oder weniger) Ausschaltung der Offenbarungsreligion[21], der Verdrängung des religiösen Geheimnisses, der Auflösung der Bindungen an die kirchliche Tradition und dem Vorrang des anthropologischen Gesichtspunktes nicht abfinden konnten. Die negative Reaktion fand ihren zugespitzten Ausdruck in der gelegentlichen zeitgenössischen Gleichstellung von Deismus und Atheismus. ROBERT SPAEMANN zeigt, wie diese Auffassung in einem späteren Stadium von L.G.A. de BONALD exemplarisch formuliert und begründet wurde. BONALD geht von einer Verbindung zwischen Deismus und "moderner Philosophie" aus; indem er die Theorie als

---

20) Nicht nur in dem katholischen Gegenpol gesehen, sondern auch und sehr oft als massives Begleitphänomen der Auseinandersetzung unter den Sekten der Reformation

21) Eventuell nur noch in ihrer historischen pädagogischen Rolle akzeptiert

Moment der ganzheitlichen Gesellschaftlich-geschichtlichen Praxis sieht, bedeutet der Deismus für ihn eine allmähliche reelle Trennung der ganzen Gesellschaft von der Wirklichkeit Gottes.[22]

Bei aller Vielfalt und Divergenz der Meinungen innerhalb der deistischen Entwicklung gibt es auch eine relativ stabile formale Struktur der betreffenden Lehren mit folgenden Merkmalen:

1. Rational fundierter Glaube an das Dasein Gottes,
2. Natürliche Religion als Wesen der Religion.
3. Kritische bis ablehnende Haltung gegenüber der institutionalisierten Kirche und der Offenbarung.
4. Primat des Ethischen.
5. Uneingeschränkte Anwendung der rationalen Überprüfbarkeit in bezug auf die Wahrheit im religiösen Bereich.

Die Deisten gehen von der Möglichkeit einer restlosen rationalen Interpretation des Wesens der Religion aus. Das bindende Element des deistischen Denkschemas, der Versuch, die begriffliche Rationalität ins Zentrum der Religion

---

22) "Denn der Gott des Deismus ist ja 'abwesend', 'ein völlig abstraktes und ideales Wesen' (III 475) 'eine reine Abstraktion' (III 487). Darum ist 'ein Deist jemand, der in seinem kurzen Leben nicht genug Zeit hatte, Atheist zu werden'"(III 1348 in: ROBERT SPAEMANN, Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration, München 1959, S. 26

zu stellen, um dann problemlos eine ausschließliche diskursive Selbstdarstellung und Selbsexplikation der Religion als vollendete Tatsache zu behaupten, stellt nicht ein plötzliches, isoliertes Phnomen, sondern eine extreme Entwicklung des breiteren Denkmodells des religiösen Rationalismus dar. Wir haben schon die Vorwürfe erwähnt, die in England gegen den vermeintlichen Deismus der Cambridger Schule erhoben wurden. Man könnte an sich in diesen unbegründeten Vorwürfen den Ausdruck eines Problembewußtseins in bezug auf die inneren Widersprüche des Versuchs einer Gesamtinterpretation der christlichen Religion mit rational-platonisierenden Mitteln ablesen, so daß sich allmählich eine Trennung zwischen Offenbarungs- und natürlicher Theologie und schließlich die Aufhebung der ersten durch die letzeren vollzieht. Aber uns beschäftigt nicht der ausgesprochene Deismus oder die Infragestellung auch der natürlichen Theologie, sondern die innere Spannung des religiösen Rationalismus, der in England schon im 17. Jahrhundert zu kategorischen Formulierungen kam, und die sich hier eines breiteren Anklangs erfreuten als in der Heimat DESCARTES. Wie JOHN RANDALL zeigt, waren gegen Ende des 17. Jahrhunderts "die intelligentesten religiösen Führer" in zwei Lager gespalten. Beide Lager waren sich einig, daß der Kern der Religion aus einem Komplex von Doktrinen besteht, die von einer nur auf sich selbst gestellten natürlichen Vernunft aufgestellt werden können: "Sowohl die Orthodoxen als auch die Radikalen akzeptierten als fundamental die natürliche

oder rationale Religion. Die Orthodoxen beharrten überdies auf der Bedeutung der Offenbarung; sie waren 'supernatural rationalists', die die Unterscheidung zwischen dem rationell Aufstellbaren und Nicht-Aufstellbaren machten und auch Elemente der Tradition akzeptierten. Die Radikalen, die als Deisten bekannt waren, unterschieden sich von ihnen, indem sie die Offenbarung völlig ablehnten und auf der Selbstgenügsamkeit der natürlichen und rationalen Religion bestanden."[23] Der Verfasser macht eine ähnliche Unterscheidung auch in bezug auf Frankreich, wo DESCARTES selbst weniger Interesse für das Religiöse hatte, aber das Lager des Cartesianismus sich in diejenigen teilte, die hauptsächlich naturwissenschaftlich interessiert waren, und diejenigen, die, wie MALEBRANCHE, BOSSUET und FÉNELON, den Versuch unternahmen, die Wahrheit der religiösen Tradition mit neuen rationalen Argumenten zu beweisen. JOHN NORRIS selbst wird von F.J. POWICKE zu den Denkern gerechnet, die jedwede übernatürliche Offenbarung und insbesondere die Inkarnation als überflüssig betrachten, nachdem NORRIS die Doktrin der unmittelbaren Gegenwart Gottes in der menschlichen Seele vertritt[24].

---

23) JOHN RANDALL, The Making of the modern mind, Cambridge - Massachussetts 1940, 285

24) F.J.POWICKE, A dissertation on JOHN NORRIS of Bemerton, London 1894, 174, von ACWORTH, The philosophy of JOHN NORRIS of Bemerton, Hildesheim, 1979, zitiert.

FRANCISQUE BOUILLIER zeigt seinerseits[25], daß MALEBRANCHE aufgrund von Ausdrücken wie "être universel", "être des êtres" nicht nur den Deismus, sondern sogar des Atheismus beschuldigt wurde[26].

JOHN NORRIS hat indessen, die Nichtreduzierbarkeit der übernatürlichen Offenbarung verteidigt und sich direkt mit dem Deismus und Sozianismus auseinandergesetzt[27]. Der Anlaß war das Buch von JOHN TOLAND, Christianity not Mysterious, 1670-1722[28]. Es handelt sich dennoch um eine Auseinandersetzung innerhalb des gemeinsamen religiösen Rationalismus. NORRIS sagt, daß "jede Offenbarung Gottes einen rationalen Sinn und eine rationale Interpretation vertragen wird".[29] JOHN HOYLES ist der Meinung, daß NORRIS seine Theologie im Geist der Cambridger Platoniker gestaltete, das heißt, dem Deismus sich zugleich widersetzend wie zu ihm beitragend, aber allmählich sich immer stärker von der deistischen Strömung absetzend[30]. GEORGES LYON spricht von einem "absoluten Rationalismus" unter dem Einfluß von MALEBRANCHE bei JOHN NORRIS, einem Rationalismus, "der, wenn es möglich wäre, sich sogar

---

25) Histoire de la Philosophie cartesienne, 2. Band, 117

26) Sogar von REGIS

27) An Account of reason and faith, 1697

28) Vgl. RICHARD ACWORTH, La Philosophie de John Norris, 2. Band, 1975, S. 552

29) The Theory of the Ideal World, 1. Band, Vorwort XIV, von FLORA ISABEL MacKINNON, The philosophy of John Norris, Baltimore 1910, 6 zitiert

30) The Waning of the Renaissance, Den Haag 1972, 112, 11

den Glauben unterwerfen würde"[31]. Andererseits gibt derselbe LYON zu, daß NORRIS überall in seinem Werk "die zwei unähnlichen Elemente, die profane und die heilige Vernunft, PLATON und SUAREZ, den Cartesianismus und die Heilige Schrift im Gleichmaß kombiniert"[32].

Die Betonung der Rationalität als Widerstand gegen "Enthusiasmus " und als Ermöglichung einer Koexistenz zwischen gereinigter Religion und neuen Orientierungen innerhalb der Wissenschaften prägte die geistesgeschichtliche Entwicklung der Periode, in der NORRIS gewirkt hat. Die verschiedensten Denkrichtungen dieser Zeit, wie zum Beispiel Platonismus und Empirismus, kamen sich ziemlich nahe durch die gemeinsame Annahme einer sehr weiten bis restlosen rationellen Ableitbarkeit des Wesens der Religion. Für diese so allgemein verbreitete Haltung gebraucht ROLAND STROMBERG die Bezeichnung "religiöser Rationalismus", hervorgerufen von der sozialen und politischen Umwelt, beginnend schon um 1650[33]. CHRISTOPHER DAWSON sieht die frühen Wurzeln dieser Entwicklung im französischen 16. Jahrhundert mit MONTAIGNE und CHARRON, die dann im englischen

---

31) GEORGES LYON, L'idéalisme en Angleterre au XVIII-e siècle, Paris 1888, S. 218

32) ebenda 238

33) ROLAND STROMBERG, Religious liberalism in eighteenth century England, Oxford 1954, S. 20

17. Jahrhundert bei LORD HERBERT of CHERBURY, CHILINGWORTH und LOCKE klarer zum Ausdruck kommt. Parallel dazu war die Tendenz, die religiösen Auseinandersetzungen durch eine "allen vernünftigen Menschen gemeinsame rationale Religion" zu überwinden[34]. Der Verfasser sieht auch die darin enthaltenen Prämissen einer Radikalisierung zum englischen Deismus des 18. Jahrhunderts mit seinen französischen Anhängern, die das traditionelle Christentum durch eine "Religion der Natur" als maßgebenden Glauben der modernen Zivilisation zu ersetzen versuchten.[35]

Diese Entwicklung hing mit dem deistischen Gottesbegriff zusammen, der nicht mehr auf der Basis einer im Prinzip erfahrbaren Wirklichkeit, sondern in einem Ableitungsverfahren aus einer Idee oder einem Postulat gewonnen wird. Die fortschreitende Entleerung des Gottesbegriffes, die mit der deistischen Entwicklung verbunden ist, stellte nicht nur die traditionelle Idee der christlichen Offenbarung in Frage, sondern sie erschwerte das Verständnis eines Gott-Welt und Gott-Mensch-Verhältnisses überhaupt. Wie schon gesagt, trafen wir durch die Beleuchtung dieser Kontroverse über die Liebe zu Gott auf die geistegeschichtliche Größe des Deismus als Hintergrund und religiöse und philosophische Herausforderung, aus der sowohl

---

34) CHRISTOPHER DAWSON, Progress and religion, London 1945, S. 189

35) ebenda

Ausgangspunkt als auch Geschichte und Epilog der betreffenden Kontroverse besser zu verfolgen und zu verstehen ist. All das, ohne die späteren endgültigen Ausformungen einzubeziehen, sondern vor allem in Hinblick auf die immanente Dynamik des Deismus mit ihrem Konzentrationspunkt in einem geänderten Gottesbegriff mit den entsprechenden kulturellen und philosophischen Konsequenzen.

Wir haben einige tendenzielle Merkmale der neuen Gottesidee zu beschreiben versucht und sind bei der Problematik angelangt, die sich für das Gott-Welt-Verhältnis und schließlich für die Stellung des Menschen innerhalb dieses Verhältnisses ergab. Die deistische Lieblingsmetapher vom göttlichen Uhrmacher versinnbildlicht die Auffassung der Welt als mechanisches System und Gottes als eines in die Ferne entrückten und sich nicht mehr mitteilenden (es sei denn in mathematischen Formeln) Geistes oder rationellen ersten Prinzips. JOHN NORRIS und MALEBRANCHE stehen erst am Anfangsstadium dieser allmählichen Entleerung des Gottesbildes und -begriffes, die "aus Gott ein unendliches Gespenst gemacht, das fern von uns ist, und ebenso die menschliche Erkenntnis zu einem eitlen Gespenst der Endlichkeit oder zu einem Spiegel, in den nur Schemen, nur die Erscheinungen fallen"[36].

---

36) HEGEL, Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Werke, 16. Band, Suhrkamp 1969, 43

MALEBRANCHE selbst spricht von denjenigen, die, indem sie Gott nur als Unendlichkeit und nicht als "Macht" und "Ordnung" kennen, ihn in Wirklichkeit nicht kennen und deshalb, wenn sie ihn zu lieben glauben, im Grunde nur ein "gewisses (von ihnen selbst) gebildetes Gespenst lieben"[37]. Und dennoch glaubt J. HOYLES schon in dem NORRIS'schen Gedicht "Love" Züge einer Uhrmacher-Kosmologie entdecken zu können.[38] Damit wird NORRIS keineswegs von HOYLES endgültig in die Reihe der Deisten gerückt, sondern es wird lediglich nochmals auf ein Moment der Spannung hingewiesen, die sein Denken charakterisiert .Durch die Verschränkung seiner theologischen und philosophischen Interessen war NORRIS in besonderer Weise für den Fragenkomplex der Vermittlung zwischen Weltbild und Gottesbild empfindlich und außerdem war bei ihm das Bewußtsein der damit verbundenen Schwierigkeiten verstärkt durch den cartesischen Dualismus.

DESCARTES hatte geglaubt, die sich in bezug auf das Gott-Welt-Verhältnis ergebenden Aporien durch die ältere Doktrin der creatio continua überwinden zu können, eine Doktrin, die das Welt-Erhalten als eine fortgesetzte Schöpfung interpretiert. Die Konzeption einer creatio

---

37) MALEBRANCHE, Traité de Morale ed.Joly , II. Teil 11. Kap. S. 148, zitiert von MARTIAL GUEROULT in: Etudes sur Descartes, Spinoza, Malebranche et Leibniz, Georg Olms Verlag, Hildesheim 1970, S. 172

38) "NORRIS beschreibt die Kohärenz der Dinge nach dem Aufklärungsbild des Uhrmachers, der seine Maschine instand hält". (J. HOYLES, The Waning of the Renaissance, . · Haag 1971, 105)

continua hat in der Geschichte des Cartesianismus eine wichtige Rolle gespielt. DESCARTES selbst hat sie nicht erfunden,[39] er hat sie jedoch in verschiedenen bedeutsamen Stellen seines Systems gebraucht.[40]

MALEBRANCHE hat diese cartesiche Position übernommen. Schon für DESCARTES und viel stärker bei MALEBRANCHE war mit dieser ununterbrochenen göttlichen Verursachung sowohl des Wesens als auch der Bewegung aller Dinge auch die totale Abhängigkeit des Geschöpfes dem Schöpfer gegenüber gedacht. Die Zusammenhänge und Folgen einer solchen Auffassung können sich nicht nur auf den Bereich der Kosmologie und Naturphilosophe beschränken, sondern sie reichen bis tief in eine entsprechende Anthropologie (oder Anti-Anthropologie?) und Ethik hinein. Über die traditionelle Grundlehre der creatio continua hinaus gerät hier die dialektische Verbindung zwischen Distanz und Ähnlichkeit, die den Kern des überkommenen Verständnisses des Gott-Mensch-Verhältnisses[41] ausmacht, unter einen außerordentlichen Druck, dessen Quelle nicht nur das rein theorethische Interesse war und dessen Konsequenzen in Richtung einer spekulativen Konstruktion mit deutlichen

---

39) Wir finden sie zum Beispiel schon bei THOMAS von A., Summa contra gent. III, 6 und Summa theologica, I, 8,1

40) Für die Beweisführung der Existenz Gottes geschlossen aus der Existenz des Menschen, in bezug auf das Verhältnis zwischen Schöpfer und Geschöpf, als Antwort auf verschiedene Objektionen usw.

41) "L'instant de la création ne passe pas" (Entretiens metaphysiques, VII, S. 103, von J. VIDGRAIN zitiert, Le christianisme dans la philosophie de Malebranche, Paris, 1923, S. 247

praktisch-religiösen Zusammenhängen von MALEBRANCHE und seinem englischen Bewunderer und Mitstreiter mit derselben Radikalität gezogen wurden.

Die Prämissen sind schon bei DESCARTES enthalten. Durch die Identität Schöpfung-Erhaltung eröffnet sich die Möglichkeit, das Geschöpf (in Gott) aufzuheben, es als nie voll existent zu betrachten[42]. In dieser Richtung entfaltet sich besonders bei MALEBRANCHE, aber auch bei NORRIS eine theologisch-philosophisch kritische Sicht des Verhältnisses Gottes zu den Geschöpfen. DESCARTES hat die Gesamtkausalitätsfrage durch seine Interpretation der creatio continua im Sinn einer göttlichen Alleinursächlichkeit problematisiert. Die Tendenz, die Zweitursachen zugunsten einer göttlichen Alleinwirksamkeit[43] aufzuheben, führt zu einer Reihe von Problemen in bezug auf die Wirklichkeit der Dinge, auf die Frage ihrer gegenseitigen Abhängigkeit und nicht zuletzt auf die Stellung des Menschen und seiner Freiheit, die den Rahmen unserer Arbeit überschreiten. Wir müssen jedoch diejenige sich daraus entwickelnde philosophische Doktrin verfolgen, die in Verbindung mit der Cartesischen Theorie der psycho-physischen Wechselwirkung entstanden und in der Auseinandersetzung über

---

42) "La crêature toujours naissante, toujours mourante, n'existerait jamais"
F.BOUILLER, Histoire de la Philosophie cartesienne, 1. Band, Genf 1970, S. 144, der die diesbezügliche starke Kritik von FÉNELON an dieser Cartesischen Tendenz erwähnt.

43) Was nicht mit dem Begriff der Allwirksamkeit Gottes als Ursache des Seins zu verwechseln ist
vgl. BELA WEISSMAHR S.J., Gottes Wirken in der Welt, Frankfurt Main 1973, S. 12

die Liebe zu Gott eine zentrale Rolle gespielt hat.

C. Okkasionalismus und revelatio continua

Nachdem wir gesehen haben, daß NORRIS im Einklang mit der MALEBRANCHEN position die Ausschließlichkeit der Liebe zu Gott in erster Linie mit Hilfe der okkasionalistischen Theorie zu begründen versucht, ist es angebracht, nicht nur die allgemeine problemgeschichtliche Struktur des Okkasionalismus, sondrn auch die besondere Bedeutung, die er in der MALEBRANCHE-NORRIS'schen Theorie der Liebe zu Gott einegnommen hat und die spezifische Aufgabe, die ihm in deren Rahmen zukam, kurz zu beleuchten. FLORA ISABEL MacKINNON ist der Meinung, daß bei NORRIS der Okkasionalismus "das natürliche Ergebnis" seiner eigenen Theorie war, selbst wenn die genaue Demonstration und Formulierung von MALEBRANCHE stammen.[44] JOHN MUIRHEAD sieht die NORRIS'sche in Verbindung mit dem Okkasionalismus und der notwendigen "göttlichen Aktivität" durchgeführte Demonstration der Inkommensurabilität zwischen physikalisch-quantitativen Schwingungen und den qualitativen Empfindungsphänomenen als eine Vorwegnahme der von BERKELEY vertretenen Theorie der natürlichen Phanomene als Sprache

---

44) The philosophy of JOHN NORRIS of Bemerton, Baltimore 1910, S. 57

Gottes für die menschliche Psyche[45]. M.A.n. hatte in der Tat die okkasionalistische Interpretation des Ursprungs unserer Empfindungen wenigstens den Vorteil, der qualitativen Differenz des Psychischen Rechnung zu tragen. Um der Irreduktibilität des Empfindungsphänomens willen sucht man nach einem Erklärungsmodell, das keine lückenlose Ableitung von dem chemisch-physikalischen Kausalnetz voraussetzt[46]. Gleichzeitig wird durch die behauptete Immaterialität der Empfindungen, die der Unableitbarkeit des Seelischen aus dem Kosmischen entspricht, eine Transparenz der Verbindungen zu dem göttlichen Grund intendiert.[47]

Einige von den Philosophen, die mit den Grundthesen des Cartesianismus auch seinen Dualismus[48] übernommen hatten, versuchten unter Beibehaltung des fundamentalen Dualismus ein plausibleres Kausalitätsschema auf das Leib-Seele-Verhältnis anzuwenden. Die cartesische Theorie der Wechselwirkung zwischen Seele und Körper in der Zirbeldrüse

---

45) The platonic tradition in anglo-saxon philosophy, London 1931, S. 96

46) Eine antireduktionistische Hypothese

47) HEGEL beschreibt die Empfindung als die höchste Spitze und das Ende der Natur. (Philosophie der Religion, 16. Band, Surkamp 1969, S. 110) Für MALEBRANCHE liegt die Empfindung in ihrem Wesen außerhalb der Natur. HEGEL selbst sagt, daß in der Empfindung nicht die äußerlichen Qualitäten als solche wirken, sondern insofern sie in sich reflektiert sind, "und hier fängt Seele, Subjektivität an" (ebenda, 110). Die Dimension der Subjektivität, die bei HEGEL für die Entstehung der Empfindung mitbestimmend war, wird bei MALEBRANCHE in Gott verlegt, als Ursache des geistigen Phänomens der Empfindung.

48) Mit der resultierenden Wesensfremdheit zwichen Seele und Körper

wird abgelehnt und durch ein direktes Wirken Gottes ersetzt, das allein die Übereinstimmung zwischen dem gelegentlichen physischen Vorgang (occasio) und dem psychischen Vorgang hervorbringt. Die physischen Phänomene sind ausschließlich Gelegenheitsursachen (causae occasionales) und nur Gott Ursache (im eigentlichen Sinn) der Wahrnehmung und Willensvorgänge. Die von JOHNNES CLAUBERG (1622-1665), LOUIS de LA FORGE (1632-1666), GERAULD de CORDEMOY (1626-1684) und ARNOLD GUELINCX (1624-1669) mit verschiedenen Nuancierungen vertretene okkasionalistische Theorie wird sowohl von MALEBRANCHE, der ihre Schriften kannte, als auch von NORRIS als wichtiger Bestandteil ihrer Philosophie in Verbindung mit der erkenntnistheoretischen These von der Schau der Wahrheit in Gott vertieft und in ihrer Theorie der Ausschließlichkeit der Begehrungsliebe zu Gott zu einer theozentrischen Methaphysik erhoben. Wie wir schon gesehen haben, betont NORRIS ständig, daß Gott allein in unserer Seele wirkt, daß er unmittelbar unserer Lustempfindungen hervorbringt, uns auf diese Weise das Gute (und das heißt, sich selbst) zugänglich macht, unser Dasein vervollkommnet und ihm das Glück ermöglicht. Aus dieser ununterbrochenen und ausschließlichen Wirktätigkeit Gottes in uns[49] ergibt sich die Logik der Ausschließlichkeit der ungeteilten (Begehrungs-)Liebe zu Gott.

---

49) Den Geschöpfen fehlt eine reelle Wirksamkeit, sie sind nur Okkasionen der göttlichen Aktivität

Dabei wird der rationalistische Rahmen des Gottesbegriffes aufgeweicht. NORRIS argumentiert weiter in der Sprache der rationalen Theologie, der abstrakte Begriff des höchsten Guten wird jedoch vermengt mit dem Bild eines anwesenden Gottes. Hauptintention des okkasionalistischen Denkmodells war immer gewesen, eine Interpretation der Kausalität darzustellen, die alle Konsequenzen der Theologie der Allmacht zieht.[50] Auch im Denken von MALEBRANCHE und NORRIS hat die Idee der Allmacht Gottes, die auch den okkasionalistischen Ansatz bestimmt, eine zentrale Stellung inne; aber die Verknüpfung zwischen der okkasionalistischen Theorie und der Theorie der Liebe zielt darüber hinaus auf eine Überwindung der durch den (religiösen) Rationalismus bis zu dem Deismus hin bedingten Gottferne. Es handelt sich um einen Versuch, den sich unter den beschriebenen rational-theologischen Voraussetzungen entziehenden Gott denkerisch als die unmittelbarste Gegenwart zu erfassen. In dem gegebenen geistesgeschichtlichen Horizont rückte die biblische Offenbarung eher in den Hintergrund. Mit Hilfe der okkasionalistischen Interpretation wird das unaufhörliche Sich-Mitteilen Gottes als

---

50) Dieselbe Intention, aber in einem nichtchristlichen theologischen Raum, hat zum Beispiel im Mittelalter die islamischen Muttakallimun zu einer okkasionallistischen Lehre geführt. Dieser arabische Okkasionalismus ersetzte das natürliche Kausalnetz durch die unmittelbare Aktion Gottes. THOMAS v.A. hat von dieser Doktrin durch MAIMONIDES (1135-1204) erfahren und sie (in Contra Gentes - I, c 87. c 28 - 29; III, c 65, 6, 69, c 97) kritisiert.

Bedingung der bio-psychischen Fortdauer schlechthin und als ausschließliche Fundierung der Liebe dargestellt. Es ist nicht nur eine Thematisierung der natürlichen Offenbarung intendiert[51], sondern es wird versucht, über die creatio continua[52] hinaus eine revelatio continua in ihren erkenntnistheoretischen und anthropologischen Strukturen sichtbar zu machen. Diese revelatio continua setzt sich sowohl gegenüber der übernatürlichen als auch gegenüber der natürlichen Offenbarung deutlich ab. Von der übernatürlichen Offenbarung unterscheidet sie sich vor allem durch den Beständigkeitscharakter, das Allgemeinwerden, das heißt, die ungeschichtliche Ausweitung. Von der natürlichen Offenbarung[53] unterscheidet sie sich durch den Gegenwartsmodus der Manifestation. Hier zeigt sich eine interessante Nähe zwischen dem katholischen MALEBRANCHE und dem protestantischen NORRIS einerseits und einer wichtigen Lehre der ost-orthodoxen Kirche andererseits, die die natürliche und übernatürliche Offenbarung nicht trennt.[54]

---

51) W. RÖD, Geschichte der Philosophie, Band VII,München 1978, 139

52) Vor allem Cartesischen Ursprungs

53) In ihren zwei traditionellen christlich-theologischen Auffassungen, "Schöpfungsoffenbarung" und "Uroffenbarung im Worte"

54) HENRI GOUHIER zitiert P. AMELOTE, den Superior des Pariser Oratorianer-Hauses (Saint-Honoré) zu der Zeit, in der MALEBRANCHE (selbst Oratorianer) sich dort befand. In seinem Buch über das Leben von P. CONDREN sagt er, daß die Oratorianer eine von dem Geist des Dyonysos Areopagita ("le grand saint Denys") inspirierte Theologie lehren (H. GOUHIER, La philosophie de MALEBRANCHE et son expêrience religieuse, Paris 1926, S. 10)

Die ost-christliche Theologie hat immer eine Vermittlung zwichen übernatürlicher und natürlicher Offenbarung angestrebt. "Die natürliche Offenbarung wird erkannt und verstanden im Licht der übernatürlichen Offenbarung oder (anders gesagt) die natürliche Offenbarung ist von Gott gegeben und weiter erhalten durch eine über der Natur stehende Tätigkeit. Deshalb macht MAXIMUS CONFESSOR (580-662) keine wesentliche Unterscheidung zwischen natürlicher und übernatürlicher oder biblischer Offenbarung. Die letztere ist nach ihm nichts anderes, als die Verkörperung der ersteren in Personen und geschichtlichen Handlungen"[55].

Die Aufhebung der Zweitursachen in der okkasionalistischen Argumentation und die Rechtfertigung der (ungeteilten) Liebe zu Gott bedeutet vor allem die Aufhebung der Gottferne. Gott ist nicht nur (deistisch) entfernter Schöpfer und auch nicht nur Erhalter der Welt wie im Creatio-continua-Modell, sondern anwesender Bewirker der gegenwärtigen Bewegung im physischen Bereich, selbst wenn diese Anwesenheit als Ausdruck eines allgemeinen (nicht partikulären) Willens Gottes geschieht. Gerade diese Unmittelbarkeit der göttlichen Tätigkeit[56] hat LEIBNIZ veranlaßt,

---

55) DUMITRU STANILOAIE, Teologia dogmatica ortodoxa, 1. Band, Bucuresti 1978, S. 7; MAXIMUS CONFESSOR, Ambigua; P.G. 91, col. 1180

56) Entsprechend der okkasionalistischen Interpretation

in einem Brief an LADY DAMARIS MASHAM[57] von einem "miracle perpetuel" zu sprechen. LEIBNIZ sagt, daß die Urheber der okkasionalistischen Theorie "offen, unabhängig, ob eingestanden oder nicht, ein permanentes Wunder in die Erklärung der natürlichen Phänomene eingeführt haben".[58] Die Allgemeinheit der göttlichen Wirkung hebt nach LEIBNIZ den Wundercharakter nicht auf, weil alles von der "alleinigen unmittelbaren Wirkung" abhängt. Der LEIBNIZ'sche Einwand ist zweifellos berechtigt in bezug auf die naturwissenschaftliche Relevanz des Okkasionalismus ungeachtet der nicht zu unterschätzenden Rolle des Okkasionalismus in der Entwicklung neuer wesentlicher philosophischer und wissenschaftlicher Begriffsperspektiven[59]. Andererseits, ist jedoch die LEIBNIZ'sche Prästabilierte Harmonie nicht divergent, sondern parallel zu dem Okkasionalismus entwickelt worden, ursprünglich als Versuch einer Lösung des Leib-Seele-Verhältnis-Problemes innerhalb des gemeinsamen schroffen Dualismus. Das Rückgreifen auf Gott (diesmal als erste Ursache einer fortdauernden Entsprechung) finden wir auch bei LEIBNIZ. Es muß aber auch berücksichtigt werden, daß wir es in dem erkenntistheoretisch erweiterten und mit einer Theorie der Liebe verknüpften

---

57) C-Juin 1704, Leibniz a Lady Masham, in: André Robinet, Malebranche et Leibniz - Relations personelles, Paris 1955, 383 ff

58) ebenda 383

59) "Der Okkasionalismus ist historisch bedeutsam, weil er die Überwindung der rationalistischen Kausalitätskonzeption einleitete" (W. RÖD, Philosophie der Neuzeit, 1. Band, München 1978, 143)

Okkasionalismus bei MALEBRANCHE und NORRIS mit einer Gesamtinterpretation zu tun haben, die als spekulativ-methaphysischer Entwurf sich letzten Endes der Gültigkeit der von der LEIBNIZ'schen Kritik vorausgesetzten Kriterien entzieht[60]. Der Okkasionalismus nur als Lösungsversuch einer problemgeschichtlich fast unüberwindbaren Schwierigkeit, zwei Substanzen, cogitatio und extensio, in Beziehung zu bringen, damit menschliche Freiheit in der konkreten Wirklichkeit "funktionieren" und (besonders bei NORRIS) der nicht reduzierbar-psychische Charakter der Empfindungen gewahrt bleiben kann, ist hier überschritten mit der Intention, die Unzulänglichkeiten eines Gottesbegriffes zu überwinden, die gerade von der geistes- und religionsgeschichtlichen Situation herrührten, die auch für die Entstehung desselben Okkasionalismus verantwortlich war. Unter dem Vorzeichen einer doppelten Spannung[61] wird eine drastische Korrektur der abstrakten Gottesidee unternommen, indem die Seele und die Welt als Medium einer ununterbrochenen, allregierenden Gottesgegenwart dargestellt wird. Damit wird bei NORRIS eine religionsphilosophische Grundoption vorweggenommen, die dann auch bei

---

60) "L'occasionalisme n'est que l'excès logique d'une verité metaphysique primordiale" (PIERRE BLANCHARD, L'Attention a Dieu selon Malebranche, Paris 1956, S. 238)

61) Nach aussen gegenüber dem Deismus und Skeptizismus, nach innen gegenüber der eigenen Ambivalenz zwischen mystischen Tendenzen und Rationalismus

G.BERKELEY (auf dem Weg der Entfaltung des englischen Idealismus) zum Ausdruck kam[62]

---

62) "But, thougt the Lord conceal Himself from the eyes of the sensual and lazy, who will not be at the least expense of thought, yet to an unbiased and attentive mind nothing can be more plainly legible than the intimate presence of an All-wise Spirit, who fashions, regulates and sustains the whole systems of beings." (GEORGE BERKELEY, Principles of human Knowledge, London 1710, § 151)

ZWÖLFTES KAPITEL

Punkte für eine Fortsetzung des Gesprächs

A. Zum Gott-Welt-Verhältnis

Der Ausgangspunkt von NORRIS' Theorie der Liebe war ein undialektisches Verständnis des Gott-Geschöpf-Verhältnisses. Geschöpflichkeit wurde nämlich nicht nur als eine totale Abhänigkeit vom Schöpfer, sondern auch im Sinn einer ontologischen Passivität interpretiert. Eine bedenkliche Position besonders angesichts der Tatsache, daß die NORRIS' sche Theorie der Liebe geistesgeschichtlich gerade aus der Intention heraus entstand, die richtige Sicht des Gott-Mensch-Verhältnisses im Rahmen einer reintegrierten christlichen Ethik wiederherzustellen. Dies wurde als dringende Aufgabe empfunden unter den verschärften Spannungen dieser Zeit zwischen humanistischen und theologischen Hermeneutiken und angesichts der kaum aufzuhaltenden Entwicklung in Richtung einer entchristianisierten[1] Theologie.

---

1) Die mit diesem Eigenschaftswort bezeichnete Sachlage gehört zu einer historischen Entwicklung, die bis in unsere Zeit hineinreicht. In der damaligen Epoche waren der absolute Vorrang der "natürlichen Religion" und die Auffassung des Christentums als bloße Moralität, so wie sie von der überwältigenden Mehrheit der Deisten vertreten wurden, Zeichen wachsender Abwendung von wesentlichen Gehalten des christlichen Bewußtseins.

Die von NORRIS verfochtene Theozentrik sollte eine christliche Theozentrik sein, auch wenn die Argumentation sich in den Grenzen der philosophischen Reflexion halten wollte und wie "jedes wissenschaftliche Theorem mit Deutlichkeit und Gewißheit"[2] zu demonstrieren war. Grund für die strikte Theozentrik aus totaler Gottesabhängigkeit war der nicht zu verwechselnde christliche Schöpfungsbegriff der creatio ex nihilo. Eben daraus aber entspringt die Aporie eines jeden Lösungsversuchs, der von diesem spezifischen Schöpfungsbegriff her das Gott-Geschöpf-Verhältnis, sei es zugunsten Gottes, einseitig interpretiert. Denn schon in der Bestimmung "ex nihilo" ist die Unmöglichkeit jeder radikalen Abwertung des Geschöpflichen enthalten, so daß eine solche Abwertung des Rückgriffes auf Denkmodelle vorchristlichen Typs bedarf, die in irgendeiner Weise die Präexistenz einer nichtgöttlichen Substanz einbeziehen. Die christliche Schöpfungsidee macht einen derartigen metaphysischen Dualismus und den entsprechenden Hiatus zwischen Gott-Schöpfer und Geschöpf unmöglich, weil sie ab initio das Vorhandensein einer außergöttlichen Realität ausschließt. Wesenhaftes Angewiesen-sein des Geschöpfs auf die seinstiftende cretio divina kann nicht unüberwindliche Passivität, totale Nichtkreativität innerhalb des Geschöpflichen bedeuten, wie sie nicht als Gegensatz zum Göttlichen gedacht wird: gerade wegen des göttlichen Ursprungs aller Wirklichkeit. Man muß sagen,

---

2) NORRIS, A Discourse concerning the measure of Divine Love, S. 46

daß gerade das fundamentale Erschaffensein, von dem die NORRIS'sche Ausschließlichkeit der Begehrungsliebe zu Gott ausgeht, den Ausschluß der Geschöpfe von ihr nicht zuläßt.

Zwei Problemstellungen haben entscheidend zur besonderen Form dieser Theorie der Liebe beigetragen: diejenige des Spannunsverhältnisses zwischen Einheit und Vielheit und die Theologie der Allmacht.

Wir haben schon erwähnt, daß LOVEJOY[3] NORRIS unter die Denker rechnet, die an den Peripetien jener europäischer Gottesidee teilgenommen haben, die die gegensätzlichen Prinzipien der transzendenten Autarkie des höchsten Guten und der ununterbrochenen Mitteilbarkeit desselben zusammenhalten wollte. Dabei haben wir gezeigt, daß sich im Werk von NORRIS der Konflikt zwischen den beiden sich daraus ergebenden metaphysischen bzw. ethisch-religiösen Hauptmodellen verschärfte, um schließlich zugunsten einer radikalen Ausrichtung auf die Transzendenz gelöst zu werden. Dies konnte jedoch nicht zugleich die Überwindung der damit verbundenen Spannung zwischen (christlich-)theistischer und(neuplatonisch-)metaphysischer Schöpfungssauffassung mit sich bringen[4].

---

3) The great chain of being, 1974

4) CLAUDE TRESMONTANT (La Mêtaphysique du Christianisme, Paris 1961) hat die philosophischen und anthropologischen Zusammenhänge der fundamentalen Unterscheidung "crêation" - "gênêration" (im Sinne der plotinischen Metaphysik) beleuchtet. (S. 196) Die Schöpfung wird in christlicher Sicht nicht als aus einer notwendigen göttlichen Unrsächlichkeit entstanden, sondern als gnadenhaftes Geschenk aufgefaßt. Nach plotinischer Sicht

Das plotinische Element spiegelt sich besonders stark in der Art und Weise, wie NORRIS die Problematik der Vielheit (des Erschaffenen) behandelt. Plotin hat von ARISTOTELES die Idee der Materie als Erklärung der Vielheit übernommen und sie auch als Moment der höchsten Trennung von dem transzendenten Einen dargestellt. Bei NORRIS zeigt sich die Tendenz, eine solche Trennung auf die Relation Gott-Geschöpfe zu übertragen. Das hat vor allem seine metaphysische Theologie zu der Annahme eines göttlichen Monoenergismus geführt. Dabei hören die Geschöpfe auf, Zeichen der göttlichen schöpferischen Kraft zu sein, sie werden zu "Nullzeichen".[5]

Die totale Abhängigkeit des Erschaffenen verwandelt sich also in eine Art unerklärliche totale Verweigerung seiner dem Ungeschaffenen gegenüber. Am Anfang stand trotzdem die Idee, daß die Ursächlichkeit eine Kraft unvergleichlicher Natur bedeutet, die nur Gott zukommen kann. Dieser als Totalursache begriffene Gott schien MALEBRANCHE und NORRIS ganz im Einklang mit dem zeitgenössischen (cartesischen) Erkenntnis- und Wissenschaftskonzept zu sein. Gleichzeitig sahen sie in diesem Gottesbegriff eine Aufforderung

---

4) Fortsetzung v. S.368: "toute crêation du multiple est dêtente, dégeneration, et non position crêatrice" (S.322). In den Perioden, in welchen die Idee der "gênêration" die Oberhand gegenüber der Idee der "crêation" gewann, war man geneigt, in der Mannigfaltigkeit eine Abwertung der Welt zu sehen. Die neuplatonische spekulative Mystik wollte die Schöpfung zur ursprünglichen Einheit zurückbringen und die Vielheit aufheben.

5) Damit widerspricht freilich NORRIS seiner eigenen Allmachttheologie, die nicht vereinbar sein kann mit einer derartigen Unwirklichkeit der Kreatur, zumal selbst die personalen Geschöpfe nicht davon ausgenommen wurden.

zur Revision des unter dem Einfluß desselben Cartesianismus entstandenen ethisch-religiösen Modells.

Die von NORRIS als absurdes Faktum festgestellte Aufhebung der Abhängigkeitsbeziehung seitens der personalen Geschöpfe ist im Grunde nur die systemimmanente Folge eines Gottesbegriffes, der vor allem die Verknüpfung zwischen Alleinwirksamkeit und Selbstzentriertheit in den Vordergrund stellte.

Die idealistische Einheitsidee wird von MALEBRANCHE und NORRIS in Gott zur in sich zentrierten Allmacht potenziert.[6]

Die bis zur letzten Konsequenz geführte Idee, daß Gott nur sich selbst als Ziel haben kann, durchdringt NORRIS' Theorie der Liebe. Nicht nur die Ohnmacht der Kreatur, ihre wesenhafte Unwirksamkeit[7], sondern schon die unaufhebbare Struktur des menschlichen Strebens, gesehen nur als Moment in der kreisförmigen Bewegung göttlicher Selbstliebe, ließen dem okkasionalistisch aufgeklärten Bewußtsein kein anderes Begehrungsobjekt zu als Gott selbst. So konnte die

---

6) Einerseits Göttlichkeit der Macht: "Rien n'est plus saint, plus sacré, plus divin que la puissance." (MALEBRANCHE, Traité de Morale, Edition Joly, Paris 1939, 2. Teil. 2. Kap., 11, 10 S. 157), andererseits der Grundgedanke, daß der Inbegriff der Macht kein anderes Ziel als sich selbst haben kann. "L 'é g o c e n t r i s m e de Dieu est sauvé". (HENRI GOUHIER, La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse, Paris 1926, S. 20).

7) Und das heißt zugleich: ihre Liebesunwertigkeit

paradoxe Situation entstehen, daß gerade das, was ursprünglich die Ausschließlichkeit der Liebe zu Gott begründen sollte, nämlich die Schöpfung, zu einem Problem wurde. Denn wie war jetzt die Schöpfungstat noch zu verstehen, nachdem man die Gesamtheit der Geschöpfe nur als Okkasionen entlarvt hatte? Wie konnte es zu dieser Selbstvergessenheit der absoluten Selbstliebe, dieser einzigartigen Selbstüberschreitung dessen kommen, was gleichzeitig sola causa und finis ultimus war, um eine Welt entstehen zu lassen? Nicht nur LADY MASHAM und WHITBY, sondern auch MARY ASTELL konnten sich mit der unbeugsamen Logik der göttlichen Selbstliebe nicht abfinden, die eher Akosmismus als Weltwirklichkeit (und irgendwelche Theodizee überhaupt) rechtfertigen konnte.[8]

Die unlösbaren Schwierigkeiten, die sich daraus für eine Theorie der Liebe zu Gott ergeben, sind vor allem die Schwierigkeiten eines bestimmten Gottesbegriffes. Nicht die Anerkennung der Allmacht als "die unendliche Vollkommenheit der aktiven Macht Gottes, die Prinzip alles Außergöttlichen ist" [9], und deren Ansatz als grundlegendes

---

8) Über MALEBRANCHE sprechend, zeigt HENRI GOUHIER, daß unter den Voraussetzungen seiner Metaphysik undenkbar war, daß Gott die Welt aus reiner Güte (pur bonté) erschaffen kann, weil er kein Ziel außer sich selbst haben kann. "Vom Standpunkt Gottes betrachtet", kann die Erschaffung der Welt weder durch die Liebe noch durch die Nützlichkeit erklärt oder gerechtfertigt werden. "Mais la charité n'est pas la seule forme d'activité désinteressée (nach MALEBRANCHE). La fin de Dieu dans sa création, dit Malebranche, c'est sa gloire ..." (HENRI GOUHIER, La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse, Paris 1926, S. 20)

9) R. HAUSER in: Handbuch theologischer Grundbegriffe, München 1963, S. 106

Gottesprädikat kann für die betreffenden Schwierigkeiten verantwortlich gemacht werden. Die Problematik entsteht vielmehr einmal durch die unterschwellige Begriffsverquickung von Schöpfung und Emanation, sodann und besonders durch jenes undialogische Verständnis der göttlichen Allmacht, das in der fundamental-theologischen Gleichsetzung von Allmacht und Selbstliebe zum Ausdruck kommt. Darum mußte die aus verschiedenen geistesgeschichtlichen Gründen zu erklärende Überbetonung des Prädikates Allmacht (zum Nachteil anderer Bestimmungen des Gottesbegriffes) den Versuch einer Wiederherstellung nicht nur theonomer Ethik, sondern auch gelebter Gottesnähe zum Scheitern bringen. Es ist erstaunlich - oder dorch gerade nicht erstaunlich - , daß NORRIS in der Gesamtheit seiner Schriften zur Gottesliebe sich weder mit irgendeiner Gottesvorstellung auseinandersetzt noch seinen eigenen Gottesvorbegriff darstellt oder darauf reflektiert. ROBERT SPAEMANN hat vorgeschlagen, daß von Gott nur gesprochen werden sollte,"... wenn in ihm die Synthesis zweier Prädikate gedacht wird, wenn davon gesprochen wird, daß Gott mächtig und gut ist. Die Rede von Gott bringt so die für alle behandelnden Existenzvollzug konstitutive Gewißheit von der ontologischen Ursprünglichkeit von Sinn auf Begriff."[10]

---

10) ROBERT SPAEMANN, Einsprüche, Einsiedeln, 1977, S. 29

Der in NORRIS' Schriften zur Liebe zu Gott mehr implizit als explizit vorhandene Gottesbegriff setzt die beiden Prädikate voraus, in einer Weise, die keine reale Synthesis ihrer erlaubt. Das läßt sich am besten an der Hauptbegründung für die Ausschließlichkeit der Liebe zu Gott sehen. Da NORRIS das Gute als dasjenige definiert, das Lust verursacht, ist auch die Liebe zum summum bonum mit der Lustverursachung verknüpft. Die Ursächlichkeit fällt andererseits mit der göttlichen Kraft als Ausdruck der Allmacht zusammen, sie ist anders als deren Unmittelbarkeit nicht denkbar. In diesem Denkmodell droht so das Prädikat "gut" von dem Prädikat "mächtig" aufgehoben zu werden. Darin wirkt sich übrigens wieder die schon im Ansatz gegebene Aporie aus, in die eine Metaphysik der Liebe auf undialogischer Basis gerät. Ihr können ja die Neutrumformen ("gut, das Gute") nur in beschränktem Maße dienen, insoweit nämlich als auch die personenbezogene Bedeutung des Wortes "gut" wenigstens mitgedacht wird. Dasselbe gilt für die von NORRIS übernommene abstrakte Redeweise von Gott als dem höchsten Gut. Damit diese substantielle Bestimmung "summum bonum" die Bedingungen fruchtbarer Reflexion auf die reale dynamische Struktur der Liebe unter dem Blickpunkt des absoluten Anspruchs erfüllen kann, bedarf es der Ergänzung des "bonum" durch die dialogische (christlich vor allem trinitärische) lebendig-konkrete Bestimmung der "bonitas" (Güte).[11]

---

11) "Augustin setzt Gottes bonitas mit seiner sanctitas (Heiligkeit) gleich" (R. HAUSER, Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 3, S. 975

Eine solche Ergänzung war sicherlich schwer zu leisten unter den Bedingungen eines gestörten Verhältnisses zwischen den Prädikatien "gut" und "mächtig (zugunsten eines undialektischen Vorranges der Allmacht). Sie war und ist auch über diesen Kontext hinaus problembeladen vor allem dehalb, weil ihr die Gefahr einer "Metaphysizierung" von bloß anthropologischen Inhalten und Eigenschaften innewohnt. Das kann als ein grundsätzlicher philosophischer Einwand gelten gegen den Versuch einer näheren Bestimmung des Vorbegriffes von Gott durch Überschreitung der Neutrumform bonum in Richtung einer absolut-konkreten Dynamik der bonitas. Würde das nicht (schlechten) Anthropomorphismus oder Gefühlsphilosophie bedeuten? Als Philosoph hätte MALEBRANCHE mit Sicherheit und NORRIS sehr wahrscheinlich diese Frage mit Ja beantwortet. NORRIS war jedenfalls gegen die sich in seiner Zeit stark anbahnende anthropologische Strömung sehr allergisch. Er war sich der geistesgeschichtlichen Bedeutung mannigfaltiger anthropologischer Denkmuster und Stimmungen, die z.B. auch in HOBBES einen konzentrierten Ausdruck fanden, schon bewußt und hat in ihnen eine gefährliche Mischung zwischen naivem Realismus, Materialismus und Anthropozentrismus zu spüren geglaubt und entschieden bekämpft. Hier lag (neben dem rationalistisch-idealistischen Ansatz) ein weiterer Grund, in Bezug auf den Gottesbegriff sich so fern als möglich von jeder Form von Anthropologisierung zu halten.

Auf diesem kulturhistorischen Hintergrund darf auch nicht vergessen werden, daß "SPINOZAS furchtbare Weltkonzeption, wonach 'Gott, strenggenommen niemanden liebt'"[12] in einem besonderen cartesisch-neuplatonischen Kontext entstand, dem in mancher Hinsicht auch MALEBRANCHE und NORRIS angehören. In seinen Arbeiten über MALEBRANCHE zeigte MARTIAL GUEROULT, wie stark der Oratorianer gegen jede Tendenz war, die umgreifende Idee des ens perfectissimum mit dessen unendlichen Wesensbestimmungen und -Verhältnissen zugunsten der kleinen Sphäre der Daseinsverhältnisse zwischen Schöpfer und Geschöpf zu vernachlässigen.[13]

MALEBRANCHE empfahl den umgekehrten Weg der Zerstörung der sinnlichen Hülse der primären Intuition solcher göttlicher Vollkommenheiten, und der Philosoph NORRIS hat in seinen Meditationen über die Liebe den metaphysischen Poeten NORRIS in bezug auf den Gottesbegriff überwunden. Dennoch fragt es sich, ob es auch in philosophischem Rahmen und ohne in bloß erbauliche Überschreitungen zu geraten, nicht trotzdem Platz für eine Erörterung von Gottes Güte geben kann, die sich nicht ausschließlich in den

---

12) JOSEF PIEPER, Über die Liebe, München 1972, S. 56; SPINOZA 2,4; 80 b

13) "Au lieu de penser le fini par l'infini, nous pensons l'infini par le fini, ... nous concevons les attributs que nous lui accordons, sagesse, bonté, justice, misêricorde, sous la forme des vertus que nous possédons nous-mêmes et qui, tout en portant le même nom, répugnent à son infinité. Bref, nous l'humanisons." (MARTIAL GUEROULT, MALEBRACHE II, Paris 1959, S. 17

Grenzen wertphilosophischer Analysen bewegt, sondern darüber hinaus auch von metaphysischer Tragweite wäre. Metaphysik wird hier als interpretatorische Reflexion auf Grunderfahrungen verstanden mit dem Ziel, ganzheitliche Ergebnisse zu systematisieren. (Grunderfahrung in doppelem Sinn: es ist meine Erfahrung, aber sie ist doch Etwas und nicht nur das von mir Gesetzte. Grunderfahrung ist zugleich Erfahrung von Gründung und Grund)[14].

In diesem Fall handelt es sich um die Grunderfahrung erlebter Güte. Schon im anthropologischen Horizont ist sie durch Merkmale und eine Dynamik gekennzeichnet, die über denselben hinausweisen. Es ist, als ob man sie nicht aus der condition humaine als solcher restlos ableiten könnte. Nicht nur der Selbsterhaltungstrieb, sondern auch "die Strebungen der mitmenschlichen Teilhabe" und des "Miteinanderseins"[15] werden in machen Akten sich konsequent verhaltender Güte überschritten, die in das Gebiet menschlicher, subjektiver Heiligkeit übergehen.

In unserer Zeit der Konzentrationslager haben solcher Erfahrungen konkreter sich selbst opfernder Güte als höchste Form der Affirmation des Guten inmitten seiner radikalen Negation, in vielen bekannten und dokumentierten sowie auch unbekannten Geschehnissen, eine besondere Eindrücklichkeit erhalten.

---

14) J. SPLETT, Die Rede vom Heiligen. Über ein religionsphilosophisches Grundwort, München 1971, 9f

15) PHILIPP LERSCH, Aufbau der Person, München 1951, S. 132

Diese Affirmation entsprang einem Mut, dessen Qualität wiederum nicht in den gegebenen Weltbedingungen und -erfahrungen seine Fundierung finden konnte.[16]

Ausghend von der Augustinischen Gleichsetzung der göttlichen bonitas mit der sanctitas[17] könnte man die subjektbezogene Beschreibung des absoltuen Gutseins als konkrete Güte festhalten, um den besprochenen Vorbegriff Gottes in dialogischer Hinsicht fortzubestimmen.

Wenn man dabei die Irrwege einer psychologisierenden Metaphysik vermeidet, läßt sich die schöpferische Seite des traditionellen bonum besser erhellen. Dies kann besonders religionsphilosophisch in bezug auf das summum bonum dienlich sein, insofern hier die Güte als das handelnde Gute überhaupt gesehen wird. Es gibt eine ontisch-objektive Perspektive des bonum, unter der auch eine darwinistische Wertskala des "survival of the fittest"

---

16) "For instance, if we reflect upon courage and ask why we think it to be a virtue, what kind of courage is the highest, what distinguishes courage from rashness, ferocity, self-assertion, and so on, we are bound, in our explanation, to use the names of other virtues. The best kind of courage (that which would make a man akt unselfishly in a concentration camp) is steadfast, calm, temperate, intelligent, loving..." (IRIS MURDOCH, The Sovereignty of Good, London 1971, S. 57). Hier wird aufmerksam gemacht auf Haltungs- und Handlungsformen der Güte, die jedenfalls über die Gefühlssphäre hinausgehen.

17) Wir erinnern uns, daß MARY ASTELL die von NORRIS behauptete Verknüpfung zwischen der Lust und dem Guten mit der Begründung ablehnte, daß der dem Guten übergeordnete Begriff der Heiligkeit keine einheitliche Bestimmung des Lustprinzips erlaubt. (Letters concerning the Love of God, 3. Brief.)

auf seine Rechtfertigung hoffen könnte, während die Perspektive der bonitas, also nicht der neutralen Wirksamkeit, sondern der unbedingten Handlungsweise des bonum eine umfassende dialogische Sturktur des Gott-Mensch-Verhältnisses bekundet und dem religiösen Bewußtsein schöpferische Verbindungen zwischen Aktion und Kontemplation erschließen kann. Bei MALEBRANCHE und NORRIS war diese Perspektive durch die Verbindung zwischen essentialistischer Auffassung des bonum und einseitiger Betonung der Machttheologie verdrängt, so daß die Mannigfaltigkeit der Welt und der Geschöpfe ihre religiös-metaphysische Rechtfertigung zu verlieren drohte. Wir haben wiederholt auf die Rolle hingewiesen, die cartesische Hauptelemente bei der Strukturierung dieser Theorie der Liebe gespielt haben. DESCARTES hat Gott zwar als absoluten Willen gedacht, ihn jedoch von der Weltwirklichkeit gerade durch die Übersteigerung des Machtattributes entfernt. Dies zusammen mit der Trennung zwischen ausgedehnter und denkender Substanz hat die kulturelle und religiöse Sensibilität verändert und die religiöse Haltung und Weltsicht in einer Weise beeinflussen können, daß sie den neuzeitlichen und modernen Menschen mit der verbreiteten Vorstellung einer lieblosen Welt wie eines lieblosen Gottes[18] konfrontiert. Damit

---

18) "C'est que Dieu n'aime les hommes, il ne se complaît dans le culte qu'ils lui rendent; il n'est porté à les combler de ses bénédictions, qu'à cause de ce Fils de David et d'Abraham, qui de toute éternité a été l'objet de son amour et le sujet de sa complaisance" (MALEBRANCHE, Tome IV. Conversations Chrétiennes, Edition André Robinet, Paris 1959, S. 49

wurden sowohl die religiöse Interpretation der Erfahrung als auch das Verständnis des Gott-Geschöpf-Verhältnisses tiefgehend gestört[19].

Der zum Teil starke Eklektismus, der für NORRIS charakteristisch war, bewirkt, daß in seinem Werk manchmal auch diejenigen Elemente zu Wort kommen, die, wären sie genügend berücksichtigt worden, die Überwindung der abstrakten Kluft zwischen Schöpfer und Geschöpf ermöglicht hätten:[20] im Geiste jener doppelten Bestimmung des bonum als diffusivum sui und repraesentatio dei zugleich, die sowohl bei ARISTOTELES als auch bei THOMAS die Basis der Anerkennung einer göttlichen Teleologie darstellte. So finden wir z.B. im Hauptwerk von NORRIS den Satz des SUAREZ zitiert: " Creatura repraesentat divinam bonitatem et participat"[21]. NORRIS führt diesen für eine Theorie der

---

19) Über die Notwendigkeit einer Überwindung der cartesisch verarmten Sicht dieses konstitutiven Verhältnisses schreibt LABERTHONNIERE: "Toutefois, pour que ce mêlange des existences, pour que cette compénétration des activités n'en fût pas la confusion, pour que la distinction réelle subsistât entre le créateur et la créature, laissant à l'un toute la gratuité de son don et à l'autre toute la liberté de son acceptation, il fallait à l'infini de puissance substituer un infini de bonté: c'est-à-dire un infini qui d'une part eût en lui-même toute sa raison d'être et de vie, et qui d'autre part n'eût d'autre raison de créer et d'agir dans sa créature que pour se communiquer à elle et la faire participer à sa bonté." (LABERTHONNIERE über Cartesianismus und christliche Tradition in: Etudes sur Descartes, Paris 1935, S. 67

20) Wir haben gezeigt, daß der Okkasionalismus bei NORRIS die Aufgabe hatte, die Gottferne aufzuheben.

21) In: "Theorie of the Ideal World, Darmstadt 1975, Nachdruck der Londoner Ausgabe 1701-1704, 1. Band, S. 231

Liebe in christlichem Horizont wichtigen Satz aber nicht in seinen Schriften über die Liebe an, sondern in seinem erkenntnistheoretischen Werk. Als gründlicher Kenner und Liebhaber der philosophisch-theologischen Tradition, hätte er in ihr viele Anstöße finden können für die Überwindung der fundamentalen Aporie, in der er durch eine im Stil DESCARTES'scher Physik geführte Metaphysik der Liebe geraten müßte. Schon bei DIONYSIOS AREOPAGITA findet sich der Gedanke einer dialektischen Anziehungskraft, die von den Geschöpfen auf Gott ausgeht, und zwar im Grunde von seiner eigenen Gegenwart in diesen von ihm ins Dasein gerufenen Dingen und Wesen.[22]

Bei AREOPAGITA gab es übrigens keinen Unterschied zwischen eros und agape.[23]

In der Nichtigkeit der Geschöpfe bei NORRIS zeigt sich ein fatales Mißverständnis gerade bezüglich der göttlichen Allmacht, um deren stärkere Beachtung es ihm ging, in seinem Einsatz gegen den aufsteigenden religiösen Skeptizismus für den Rückgewinn ihrer vollen Bedeutung nicht nur

---

22) DUMITRU STANILOAIE, Teologia dogmatica, Bukarest 1978, S. 176

23) Dieses Streben, sei es das Gute, sei es agape oder eros genannt, bewegt nicht nur das Geschöpf auf Gott, sondern auch Gott auf das Geschöpf hin, ja, es bewegt sogar zuerst und stärker Gott... Das Geschöpf strebt zu Gott, nur weil es in ihm seinen Ursprung hat und er ihm diesen Impuls eingeprägt hat (ebenda S. 277)

im Aufbau einer (Verstandes-)Metaphysik, sondern auch (als erfahrene Gegenwart) für das religiöse Bewußtsein. Die Aufhebung der Eigenwirksamkeit der Geschöpfe in einer Konzeption göttlicher Alleinwirksamkeit (Allwirksamkeit wäre ein geeigneter Begriff gewesen) müßte eher zu einer Verdinglichung als zur Anerkennung der unvergleichbaren Qualität dieser Macht führen. Dabei wurde gerade das entscheidende Moment dieses in einer langen Geschichte religiöser Erfahrungen und denkerischer Interpretation erarbeiteten Gottesattributs verfehlt: die sich mitteilende Selbstüberschreitung des Schöpfers, die die Geschöpfe konstituiert, so daß die Kreatürlichkeit in dieser unzerstörbaren Verbindung mit dem Schöpfer ihre Befähigung zur eigenen Dynamik und Liebeswertigkeit findet.[24]

---

24) "Er ist der Spiegel, der jeder Kreatur ihre eigene Größe enthüllt." (eigene Übersetzung von ALFRED NORTH WHITEHEAD, Religion in the Making, Cambridge 1927, S. 139)

B. Gottesliebe als Begehrungsliebe

Die zweite kritische Überlegung ergibt sich aus NORRIS' Gleichsetzung von Liebe zu Gott und Begehrungsliebe. Im Einklang mit einer alten aristotelisch-scholastischen Tradition geht NORRIS davon aus, daß das letze Ziel der Liebesbewegung die Gottesschau sein muß. Aber er kann das Streben nach diesem (transzendenten) Ziel nur innerhalb der Begehrungssphäre situieren. Die Begehrungsliebe allein kann und soll die unbedingte Aufgabe des Menschen, die Liebe zu Gott, erfüllen. Man könnte den Grund dieser strengen Einschränkung in NORRIS' Verbundenheit mit einem gewissen traditionellen religiösen Realismus sehen, der die Liebe im weitesten Sinn als identisch mit dem Streben nach dem Glück bzw. der Glückseligkeit verstand und sich ein solches Streben selbst in der höchsten menschlichen Entfaltung nicht frei von einem (sei es verwandelten und vergeistigten) Rest von Selbstinteresse vorstellen konnte. Doch bezeichnenderweise hat NORRIS es vorgezogen, die Unmöglichkeit wohlwollender Liebe zu Gott nicht mit der Unfähigkeit der Überwindung menschlichen Selbstinteresses, sondern mit einer durch das Wesen des höchsten Liebesgegenstandes gegebenen logischen Unmöglichkeit zu begründen. Der Gottesbegriff selbst und nicht ein unüberwindlicher Egoismus des Menschen rechtfertigt nach NORRIS die Grundthese, daß die Begehrungsliebe die einzig mögliche Form der Liebe zu Gott sei. Dies folgt aus der Vollkommenheit Gottes.

Sie verbietet dem menschlichen Willen eine Bewegung, die (wäre sie möglich) im Endeffekt der absurden Intention gleichkäme, dem Absoluten ein Mehr an Glück hinzuzufügen. Deshalb ist nach NORRIS jegliche wohlwollende Haltung Gott gegenüber unmöglich.

Auch die Möglichkeit reiner Freude an der Fülle göttlicher Vollkommenheit wird von NORRIS mit derselben Begründung bestritten.

Auf diese Weise entsteht jedoch eine fundamentale Ambivalenz hinsichtlich der NORRIS'schen Antwort auf die zentalen Fragen der Möglichkeit bzw. Unmöglichkeit der reinen (desinteressierten) Liebe überhaupt, weil er die reine Liebe als durchaus realisierbar in bezug auf den Mitmenschen, jedoch als ausgeschlossen in bezug auf das übergeordnete Ziel der Liebe denkt. Argumentiert wird, wie gesagt, nicht mit der Unfähigkeit reiner (nur in Gott denkbarer) Selbstlosigkeit seitens des Menschen[25], sondern mit einer Analyse des Gottesbegriffes.

---

25) Die Unfähigkeit total desinteressierter Hinwendung wurde in der Tradition vor allem (unter theologischer Perspektive) mit dem Sündenfall begründet. Das heißt aber nicht, daß die christlichen Theoretiker der Liebe die reine Liebe nicht als metaphysische Möglichketisbedingung der Liebe voraussetzten, weil alle Arten der Liebe letzten Endes Gott als Ursprung und Ziel haben und Gott in dieser Tradition ungemischte wohlwollende Liebe bedeutet. Daraus ergibt sich, daß die These der Unmöglichkeit menschlicher desinteressierter Liebe nur unter besonderen Voraussetzungen behauptet werden kann, vor allem unter derjenigen einer radikalen (unhaltbaren, weil in sich widersprüchlichen) Trennung zwischen Schöpfer und Geschöpf. Man könnte allerdings die Unfähigkeit total desinteressierter Hinwendung schon aus dem Geschöpfsein ableiten und zwischen bedürftiger (geschöpflicher) und egozentrischer Liebe

Sie ermöglicht NORRIS diese Aussage über eine fundamentale menschliche Haltung, eine Aussage, die übrigens durch eine ungerechtfertigte Übertragung von Ergebnissen rein formaler Überlegungen auf die konkrete, inhaltliche Ebene zustande kam.

Damit ergibt sich eine Diskrepanz in einem fundamentalen Punkt der NORRIS'schen Gesamttheorie der Liebe: einerseits Anerkennung des ethisch-religiösen Vorranges der desinteressierten Liebe, andererseits Widerlegung jedweder Möglichkeit von ekstatischer Liebe zu Gott. Dies geschieht auf dem Hintergrund einer tieferen Diskrepanz zwischen dem (christlich)-religiösen Inhalt und dem abstrakten Begriffsinstrumentarium zum Teil cartesichen Ursprungs.

Ausgangspunkt war die Intention gewesen, dem deistisch geschwächten Gott-Mensch-Verhältnis durch die Thematisierung der ununterbrochenen Gottesgegenwart eine unwiderlegbare philosophische Rechtfertigung zu gewinnen. Dadurch aber, daß die Antwort des Menschen auf die neuanerkannte Gottesgegenwart strikt auf Begehren eingeschränkt wird, kann das für den Menschen konstitutive Verhältnis nicht zu einer dialogischen Gott-Mensch-Beziehung werden.

---

25) Fortsetzung v.S. 383: (Sündenfall) unterscheiden. Theologisch käme schließlich Selbstlosigkeit durch den Heiligen Geist bzw. "Lumen gloriae" also durch Gnade, die die Natur verklärt, hinzu

Ein unüberwindliches Hindernis war schon darin enthalten, daß die (denkerisch) wiederherzustellende Gottesgegenwart nach dem Modell einer allgemeinen gesetzmäßigen Wirkung dargestellt und interpretiert wurde. Wie MALEBRANCHE war auch NORRIS der Überzeugung, daß dies die einzige nicht-anthropomorphe und der göttlichen Selbstzentriertheit entsprechende Weise der "creatio continua" sei. So sah das "objektive" allgemeine Handlungsmodell Gottes oder die Mechanik dieser (wenn man sie so nennen darf) nicht-ekstatischen Liebe Gottes zum menschlichen Geschöpf aus, und ihr entsprach eine nicht ekstatische Liebe des Menschen zu Gott. Denn es dürfte nicht überraschen, wenn einer unendlichen Vollkommenheit, die im eigentlichen Sinn nur sich selbst wollen, und lieben kann, als Krone ihrer Schöpfung ein Wesen entspricht, das sie nur in Verbindung mit seinem (auch von Gott eingeprägten) Streben nach Glück lieben kann. So wie es Gott in diesem Kontext im Grunde umöglich ist, Ziele außerhalb seiner selbst zu haben, kann der Mensch in seiner Liebe zu Gott das Ziel seines eigenen Glücks nicht hinter sich lassen. Der Ausweg aus der Aporie lag darin, auch dieses Glück nur als ein Moment der kreisförmigen Bewegung der Selbstliebe Gottes zu denken.

Die Sturktur der totalen Abhängigkeit des Menschen von Gott unterwirft ihn der göttlichen Selbstzentriertheit und diese begründet ihrerseits nicht nur eine Art von "göttlichem Egoismus", sondern auch die Unmöglichkeit der

Überwindung des menschlichen Egoismus in bezug auf Gott.

Die Hindernisse, die einer dialogischen Interpretation des Gott-Mensch-Verhältnisses im Weg standen, waren wie schon bei der Darstellung von NORRIS' Schriften gesagt, in der Auffassung der thematisierten Gottesnähe als eine Art allgemeines Schema des Empfindungs- und Wahrnehmungsmechanismus vorgebildet. Dazu kam die zentrale Bedeutung der Lust als Ort der Vergegenwärtigung Gottes. Es besteht auch hier eine Diskrepanz zwischen dem Versuch der Aufhebung der Gottesferne und der Situierung göttlicher Manifestation vor allem in der Lustsphäre. Es entsteht eine unlösbare Spannung zwischen der angestrebten Wiedergewinnung intensivierten Gottesbewußtseins und dem empfohlenen Weg der fast wie ein neuer Gottesbeweis[26] erscheinenden Reflexion auf anonyme, unter der Ebene der Freiheit liegende Lustentstehung. Das Hauptanliegen der okkasionalistischen Argumentation von MALEBRANCHE - NORRIS, die Hervorhebung der unreduzierbaren geistigen

---

26) Unter den Bedingungen des NORRIS'schen (cartesisch geprägten) Weltmodells, in dem die Körper nicht mehr durch Körper bewegt werden können, also nicht mehr von der Unmöglichkeit eines regressus in infinitum auf der Ebene der Kausalkette der Ortsbewegung (sondern eher von der Undenkbarkeit der physikalischen Bewegung) gesprochen und daraus ein Gottesbeweis abgeleitet werden kann, erfüllt der Okkasionalismus die Funktion eines Gesamtgottesbeweises. Der Okkasionalismus unterminiert gleichzeitig den klassischen teleologischen Gottesbeweis; denn dessen Plausibilität hängt in großem Maß von der Fähigkeit der Zweitursachen ab, Regelmäßigkeiten aufzuweisen, Strukturen zu bilden, Funktionen zu erfüllen. In Okkasionen verwandelt, verlieren sie ihre teleologische Relevanz. Sie lösen sich in der göttlichen selbstzentrierten Teleologie auf.

Konstitution der Empfindung und Wahrnehmung und damit ihres göttlichen Ursprungs, gerät in eine Konstruktion apersonaler Funktionalismen[27].

Die Ubiquität der göttlichen Liebe, die in der von NORRIS mit Entschiedenheit verteidigten christlichen Tradition theologisch dargestellt und immer wieder als existenziell erfahrbar behauptet wurde, die aber keine cartesische Evidenz beanspruchen kann, wird durch die Ubiquität der Wirksamkeit denkbar gemacht, um auf diese Weise in dem rationalistisch-antifinalistischen System oder neben ihm die Allgegenwart Gottes plausibel zu machen.

Wenn man die Unzulänglichkeiten des Begehrungsbegriffes für eine Gesamttheorie der Liebe zu Gott bedenkt, darf man allerdings nicht vergessen, daß das Begehren von NORRIS im weitesten platonisch-aristotelischen Sinn verstanden worden ist, als komplexes Vermögen, das sowohl spontanes Streben als auch Willen, Liebe, Wahrnehmung und Anteil an der Vernunft beinhaltet. Auch das angestrebte Glück wurde letztlich nicht bloß als felicitas, sondern als beatitudo gedacht. Trotzdem bleibt die Tatsache, daß die Identifi-

---

27) "MALEBRANCHE n'a pas une métaphysique de la personne, il oppose dangereusement le corps à l'esprit, ces deux substances intégrants de la personnalité." (PIERRE BLANCHARD, L'attention à Dieu selon Malebranche, Paris 1956, S. 214

zierung von Gottes- und Begehrungsliebe zu einer Dialektik der Aufhebung der NORRIS'schen Theozentrik führt.

Die Ursachen dieses Scheiterns liegen vielleicht tiefer. Die Problematik der Liebe enthält in diesem Zusammenhang eine doppelte Schwierigkeit. Einerseits würde es kaum gelingen, zu einer zugleich umfangreichen und in sich kohärenten Liebesidee zu kommen, wenn man sie ohne metaphysiche Begründung aufzubauen versucht (theologisch gesprochen, ist ohne einen ontologisch und axiologisch entsprechend gefüllten Gottesbegriff kein adäquater Liebesbegriff möglich). Aber auch umgekehrt, ohne schon wahrgenommene Liebe ist kein Gottesbegriff zu erreichen; der Inbegriff der Liebe ist rein denkerisch nicht zugänglich. Die abstrakte Transzendenz bedeutet noch keinen wirklichen Gottesgedanken. Damit sich ein Gottesbegriff und nicht nur eine bloße Summierung von Einzelsinn- und Wertmomenten konstituiert, ist die axiologisch-axiomatische Basis der Liebe als integrative Dynamik einer sich selbst transzendierenden Denk-Willens-Einheit notwendig. Jeder Begriff setzt konkrete oder schon systematisierte Erfahrung voraus. Das notwendige Erfahrungssubstratum des Gottesbegriffes ist diese sich selbst transzendierende Bewegung des Willens, die auch Liebe genannt werden kann. Verschiedene Perspektiven dieses fundamentalen Liebesvermögens haben in der Geschichte der Religionen verschiedene Modalitäten der Götter- und Gottesauffassung bestimmt. Erst die Perspektive einer ekstatischen

Bewegung der Liebe ermöglicht einen widerspruchsfreien Gottesbegriff. Die NORRIS'sche Theozentrik leidet unter der mangelhaften Berücksichtigung der genannten doppelten Schwierigkeit.

Dadurch wird auch die innere Kohärenz und die Haltbarkeit des von ihm vertretenen (religiös-)ethischen Modells, das vor allem asketisch-kontemplativ ausgerichtet war, geschwächt. Es ist wahr, daß im Rahmen diese Modells die Haltung gegenüber der Gesamtheit der Geschöpfe frei von Begierde sein sollte. Es erhebt sich jedoch die Frage, ob sich ein sonst ausgesprochen kontemplatives Ideal vereinbaren läßt mit der ausschließlich begehrenden Haltung gegenüber demjenigen, das letzten Endes als höchster Kontemplationsgegenstand gelten sollte.

Dabei ist die wohlwollende Haltung gegenüber den Geschöpfen schon dadurch problematisiert, daß sie als ontologisch passiv betrachtet wurden. Einem solchen Status der innerweltlichen Dinge und Wesen würde seitens des Subjeks eher echte Gleichgültigkeit entsprechen. Ob diese grundsätzliche Gleichgültigkeit sich asketisch verhält oder in technische Herrschaft und freie Manipulation des ontologisch leeren und deshalb total unterworfenen Geschöpflichen übergeht, ob man bei der aktiven bis aggressiven Nützung oder bei der Abwendung von den Geschöpfen bleibt, ist dann eine zweite Frage.

Tatsache ist, daß NORRIS entschieden das kontemplative Ideal mit starker asketischer Prägung vertreten hat. Das kontemplative Modell NORRIS' weist mystische, ethische und theoretische Komponenten auf. NORRIS setzt eine Konvergenz zwischen theoretischer Tätigkeit und Glücksstreben voraus, gerade insofern beide auf ein gemeinsames Ziel ausgereichtet sind: die Gottesschau. Die Kontemplation ist die gottgegebene zentrale Teleologie des Menschen und deshalb das übergeordnete verbindende Prinzip von Theorie und Praxis. Aus dieser Perspektive sind die an der Selbsterhaltung orientierten Tätigkeiten nur insofern legitim, als sie ihre entlastende oder instrumentale Funktion in bezug auf die vita contemplativa nachweisen können. Sobald sie diese Funktion überschreiten, geraten sie in Konflikt mit der Teleologie des menschlichen Lebens. In diesem Punkt finden wir bei NORRIS nicht nur höchstes Bemühen um eine lückenlose Konsequenz in der theoretischen Argumentation, sondern auch den Ausdruck eines Gefühls unlösbarer Tragik. Sein Denken stößt auf eine im Rahmen seines Systems schwer zu überwindende Grenze. NORRIS sieht sich konfrontiert mit einem Menschentypus, der unfähig ist, sich gemäß der ontologischen Teleologie zu verhalten. In den Denk- und Handlungsstrukturen dieses Menschentypus sieht NORRIS die Ablehnung seiner Liebesethik vorprogrammiert. Die fundamentale Teleologie kann zwar nicht total aufgehoben werden, so daß NORRIS trotzdem auf die Zustimmung einer kleinen Elite hoffen kann; geistesgeschichtlich und gesellschaftlich sieht er jedoch keine Hoffnung. Es

ist nicht so, daß die Tragik sich nur in einem vorläufigen, zeitbedingten Scheitern ausdrückt. Die anthropozentrische Umkehr des im Grunde auf die Transzendenz gerichteten Glücksstrebens führt zu einer von MARY ASTELL im Einklang mit NORRIS als Rätsel der Verweigerung beschriebenen Barriere, die einen ausdrücklichen Geschichtspessimismus begründet. "Hartnäckige Narrheit" oder die "lähmende Trägheit"[28] des "merkwürdigen und geheimnisvollen"[29] Geschöpfs Mensch stellen der ontologischen Ordnung eine verkehrte Wertskala entgegen.

Es besteht eine fast vollkommene Symmetrie zwischen der Radikalität des von NORRIS und MARY ASTELL empfohlenen kontemplativ-asketischen und des von LADY MASHAM und WHITBY empfohlenen pragmatisch-aktiven Lebensstils. Nach LADY MASHAM und WHITBY geschieht die sittliche Normierung nicht, um den kontemplativen Status des Menschen im Universum zu retten, sondern um dem Menschen eine vernünftige und sozial nützliche Aktivität zu sichern. Selbst die theoretische Tätigkeit ist im Grunde eine soziale Handlung und deshalb ist sie dem Kriterium der sozialen Nützlichkeit unterworfen. WHITBY betont die zentrale Bedeutung des Selbsterhaltungstriebes und kann auch die Nächstenliebe unter utilitaristischer Perspektive beschreiben. Ein kontemplativ-asketisches Normensystem wird von LADY MASHAM wie von WHITBY als eine Desorientierung, ja Deshumanisierung des Menschen abgelehnt.

---

28) NORRIS, 10. Brief
29) MARY ASTELL 11. Brief S. 68

WHITBY widmet der Dynamik des ökonomischen Lebens und der produktiven Arbeit besondere Aufmerksamkeit. Die Abwertung des Geschöpflichen wird in erster Linie als zerstörerisch für die sozial-ökonomische Bestimmung des Menschen und für seine instinktive Aktivitätsfreudigkeit verworfen.

ROLAND STROMBERG sieht in dem Bemühen, die Gleichgewichtsstörungen zwischen dem aktiven und dem kontemplativen Leben zu beheben, einen der bemerkenswerten gemeinsamen Züge der Jesuiten und Calvinisten ("dieser Erzfeinde") im Anfangsstadium der Reformationsära.[30]

Dies geschah in einem europäischen sozial-historischen Kontext, der durch den Aufstieg des Bürgertums charakterisiert war. "Bürgertum" ist eine vielschichtige gesellschaftliche Kategorie; doch läßt sich wohl sagen, daß sein kulturelles Hauptanliegen eine plausible Legitimierung der kommerziellen und produktiven ökonomischen Tätigkeit war. Der Frühkapitalismus konnte nicht anders als in einer Spannung zu der mittelalterlich geprägten christlichen Umwelt entstehen und fortschreiten.[31]

---

30) ROLAND STROMBERG, An intellectual History of Modern Europe, New York, 1966, S. 21

31) "Between the conception of society as a community of unequal classes with varying functions, organized for a common end, and that which regards it as a mechanism adjusting itself through the play of economic motives to the supply of economic needs; between the idea that a man must not take advantage of his neighbor's necessity, and the doctrine that 'man's self-love is God's providence'; between the attitude which appeals to a religious standard to repress economic appetites, and that which regards expediency as the final criterion- there is a chasm which no theory of the permanence and

Im Gegensatz zum Mittelalter, das das Ökonomische der religiös-moralistischen Autorität unterordnete, wurde jetzt entweder eine Neutralisierung oder eine Emanzipation des Ökonomischen angestrebt. Dies entwickelte sich parallel zu der allmählichen Infragestellung der ontoteleologisch fundierten Wertskala, innerhalb derer bis damals die ökonomische Tätigkeit keineswegs als autonom, sondern als letztlich dem ethisch-religiösen Ziel untergeordnet betrachtet wurde. Es handelt sich dabei um einen gesamteuropäischen langwierigen und komplexen Prozeß, der sowohl zunehmende sozio-ökonomische Mobilität als auch vielfältige weltanschauliche Neuinterpretationen und Auseinandersetzungen einschloß. England befand sich an der Spitze dieser Entwicklung.[32]

Das erklärt zum Teil die Schärfe der von uns behandelten Auseinandersetzung besonders in bezug auf das Verhältnis zwischen Aktion und Kontemplation unter den Bedinungen einer "verbreiteten Revolte des Aktivismus".[33]

---

31) Fortsetzung v.S.392: ubiquity of economic interests can bridge ..." (R.H. TAWNEY, Religion and the Rise of Capitalism, Gloucester, Mass. 1962, S. 13)

32) "The most important arena (apart from Holland) is England, because it is in England, with its new geographical position as the entrepôt between Europe and America, its achievement of international economic unity two centuries before France and two and a half centuries before Germany, its constitutional revolution, and its powerfull 'bourgeoisie' of bankers, shipowners, and merchants, that the transformation of the structure of society is earliest, swiftest, and most complete. Its essence is the secularisazion of social and economic philosophy." (R.H. TAWNEY, Religion and the Rise of Capitalism, Gloucester, Mass. 1962, S. 8)

33) "We can perhaps find in this revolt of activism a common denominator in the various revolutions of the age." (ROLAND STROMBERG, An Intellectual History of Modern Europe, New York 1966, S. 21

Die allen Kontrahenten dieses Disputs gemeinsame Verknüpfung von Ethik und Religion (vor allem durch gemeinsame neuplatonische Komponenten zu erklären) vertiefte den Konflikt, zumal LADY MASHAM und WHITBY ihre Konzeption in Richtung eines (zum Teil religiösen) Pragmatismus entwickelten, während bei NORRIS die Aktion sich nur von dem übergeordneten Ziel der Kontemplation bestimmen ließ.[34]

Weder LADY MASHAM und WHITBY einerseits noch NORRIS und MARY ASTELL andererseits haben eine befriedigende Antwort auf die unter den gegebenen weltanschaulichen Bedinungen gestellten Frage nach dem Verhältnis zwischen Aktion und Kontemplation geben können. Bei allen polemischen Überbetonungen auf beiden Seiten hat jedoch die NORRIS'sche Position wenigstens den Vorteil eines unkonventionellen und unbedingten Standpunktes. Während die Position von LADY MASHAM und WHITBY sich fast völlig mit den Beweggründen einer bestimmten frühkapitalistischen Mentalität deckt, kann NORRIS' Position zwar sozialhistorisch beleuchtet, jedoch nicht auf diese Weise erklärt werden. NORRIS hat bewußt ein großes Maß an Widerspruch seitens

---

34) FREDERICK J. POWICKE setzt sich in seiner Studie "The Cambridge Platonists" (London 1926) mit der Behauptung eines der wichtigsten Biographen von JOHN LOCKE auseinander, demzufolge JOHN LOCKE LADY MASHAM dazu gebracht hat, das Wesen des Christentums nicht im Neoplatonismus, sondern im Utilitarismus zu sehen. (FOX BOURNE, The Life of Locke, London, 1876, 1. Band, S. 477). Angesichts der von LADY MASHAM in der Auseinandersetzung mit NORRIS vertretenen These kann man jedoch die utilitaristische Tendenz nicht mehr übersehen.

der Faktizität hingenommen. Weil er hinter den weltanschaulichen und sozialhistorischen Konstellationen einen höheren spekulativen Ruhepunkt suchte, konnte er zugleich die Legitimität seines kontemplativen Modells behaupten und den ungemilderten Zweifel an dessen Verwirklichungschancen denkerisch aushalten. In seinem Werk über die Liebe zeichnet sich bei NORRIS eine Mischung von Optimismus und Pessimismus ab. Über den letzteren haben wir schon gesprochen. Die optimistische Seite zeigt sich in dem Entschluß, die "wissenschaftliche" Sprache seiner cartesischen Umwelt für die Thematisierung einer religiösen Grunderfahrung zu gebrauchen, die gerade durch den Cartesianismus weniger zugänglich geworden war.[35]

---

35) Es gibt eine allgemeine historische Kontinuität der religiösen Strukturen und Vorstellungen innerhalb eines Kulturkreises, die von den "geistigen Revolutionen" nicht aufgehoben werden kann, sondern einen Teil der kulturellen Elite, die für diese Revolutionen verantwortlich ist, immer wieder veranlaßt, das kontinuierliche Substratum irgendwie in die neue Sprache zu übersetzen. Es entsteht dadurch eine Dialektik der Beharrung und Erneuerung, die die Utopien realisiert, indem sie sie zerstört.

C. Der bleibende Anstoß: Theozentrik

NORRIS hat sich bemüht, über diejenigen "Vorurteile" und Denkmuster hinaus, die er als anthropologisch bedingte Illusionen oder Irrtümer betrachtete, erkenntnistheoretisch gesicherte (ontologische) Strukturen auszumachen und darauf eine Liebesethik aufzubauen. Die dabei entstandenen Ambivalenzen sollte man nicht getrennt von dem geistesgeschichtlichen Ausgangspunkt und der Weise, wie ihn NORRIS selbst verstand, beurteilen. In dieser Perspektive könnten sie sich zum Teil als Ausdruck ernsten Ringens um (die Annäherung an) eine tiefere Einheit erweisen. Der Versuch,NORRIS besser aus seiner Zeit zu verstehen, kann allerdings nicht dadurch gelingen, daß man seine Grundintuition und -intention historisch-deterministisch auflöst. NORRIS hat sich einige fundamentale Fragen gestellt, z.B. die der Bestimmung des Menschen als "amorous being" und die damit verbundene des Gott-Mensch-Verhältnisses oder diejenige der Beziehung zwischen Religion und Philosophie.

Daß solche Fragen nicht in einem historischen Vakuum gestellt werden, bedeutet keineswegs, daß sie nur oder höchstens historische Bedeutung haben. Die Geschichte der Philosophie kann nicht von den Philosophen selbst absehen, und viele von ihnen hätten wahrscheinlich nicht einmal begonnen zu philosophieren, wenn sie nicht gehofft hätten, eben diese historische Relativität zu über-

winden, der wir sie oft zu opfern geneigt sind. Die dialogische Struktur des Philosophierens setzt beides voraus: sowohl direkte oder indirekte Zwiesprache, Bejahung oder Ablehnung zeitgenössischer wie älterer Aussagen und Haltungen als auch den Bezugspunkt eines Wahrheitsanspruchs, der mehr als akzeptierten Zeitgeist bedeuten muß, damit überhaupt ein solcher Dialog entstehen kann.

Auch NORRIS befand sich in einem solchen Dialog, der Zeitbedingtheit mit Suche nach mehr als nur vorläufigen Antworten verbindet. Das zeigte sich auch in der Art und Weise, wie NORRIS das Verhältnis zwischen Philosophie und Religion sah. Eine wichtige Tradition der Cambridger Schule fortsetzend, wollte er sich einerseits in seinem Philosophieren gegenüber bloßer Übernahme von Theologumena oder von positiven religiösen Inhalten abgrenzen, andererseits glaubte er an die Möglichkeit einer Bereicherung der Theologie und des religiösen Lebens durch die Ergebnisse philosophischer Reflexion. Die Philosophie schien ihm in der Lage zu sein, dem religiösen Bewußtsein neue Einsichten und Beweggründe zu vermitteln. Mit einem Quentchen Humor, das auch als Beweis gelten kann, daß der anglikanische Priester kein Gefangener seiner historischen Umgebung war, spricht NORRIS von einer möglichen positiven "ancilla theologiae"-Rolle der PHILOSOPHIE im 17. Jahrhundert, indem sie durch neue Denkmethoden das alleinige Wirken Gottes demonstriert und damit eine unerschütter-

liche Begründung der unbedingten Pflicht der Liebe zu Gott ermöglicht. Die religiös-methaphysische Aufgabe, die dem Okkasionalismus in seiner Theorie der Liebe zukommt, zeugt ebenfalls von dem bewußten Versuch, mehr aus ihm zu gewinnen als die problemgeschichtliche Funktion der Überbrückung des cartesischen Dualismus. Wenn wir NORRIS' okkasionalistische Argumentation nur als zeitbedingte Skurrilität abtun, übersehen wir die transhistorische (metaphysische) Intention, die dahinter steht (den zwar gewagten und weniger als erwartet geglückten, jedoch ernstlichen Versuch der Thematisierung einer revelatio continua).[36]
Die Tatsache, daß der Okkasionalismus als solcher philosophisch nicht bestehen kann, darf uns den Grundgedanken, der sich in abstrakter Form darin artikulieren wollte, nicht verlieren lassen, nämlich Gottesgegenwart als die einzig "plausible Erklärung" des Geistes.[37]

---

36) Wir haben auf die religionsphilosophischen und theologischen Unzulänglichkeiten dieses Versuchs der Thematisierung der göttlichen Allgegenwart durch die Demonstration notwendiger kausaler Relation zwischen Gott und den (geistigen) Phänomenen der Empfindung und Wahrnehmung hingewiesen. Wichtig war für NORRIS allerdings, Gott nicht als causa prima, sondern als causa praesens darzustellen mit dem Ziel, über den deistischen Gottesvorbegriff hinaus den religiösen Wirklichkeitshorizont zu retten.

37) Innerhalb einer ganz anderen kulturgeschichtlichen Konstellation konnte SCHOPENHAUER bemerken: "Ja, ich muß es bewundern, wie MALEBRANCHE, gänzlich befangen in den positiven Dogmen, welche ihm sein Zeitalter unwiderstehlich aufzwang, dennoch, in sochen Banden, unter solcher Last, so glücklich, so richtig die Wahrheit traf und sie mit eben jenen Dogmen, wenigstens mit der Sprache derselben, zu vereinigen wußte. ... Allerdings hat MALEBRANCHE recht: jede natürliche Ursache ist nur Gelegenheitsursache, gibt nur Gelegenheit, Anlaß zur Erscheinung jenes einen und untheilbaren Willens, der das Ansich aller Dinge ist

NORRIS' zentrale Thesen von der Ausschließlichkeit der Gottes(-begehrungs)-Liebe war vor allem gegen die Säkularisierung der Liebe gerichtet, welche zur Gesamtentwicklung säkularisierender Revision der Werte gehört, verbunden mit dem Aufstieg der bürgerlichen Ideenwelt. Durch diesen Gegensatz ist die radikale Form der kontemplativ-asketischen Lösung zu verstehen. Diese zur geistesgeschichtlichen Dialektik gehörende Zuspitzung ist jedoch nur eine Seite des NORRIS'schen Werkes über die Liebe. Die Unbedingtheit der anti-anthropozentrischen Forderung stammt im Grunde aus der Intention der Wiederherstellung einer Synthese.

Dieses Streben nach einer Synthese zeigt sich auch in seiner Anerkennung der Bedeutung des MALEBRANCHE'schen Denkens. Sie ist zugleich Ausdruck einer für den Engländer sehr fruchtbaren Geistesverwandtschaft zwischen dem anglikanischen Priester und dem katholischen Mönch und Denker in einer Zeit, da das Echo der Auseinanderseztung zwischen Reformation und Gegenreformation noch keineswegs verhallt war.

---

37) Fortsetzung v.S.398: und dessen stufenweise Objektivierung diese ganze sichtbare Welt. Nur das Hervortreten, das Sichtbarwerden an diesem Ort, zu dieser Zeit, wird durch die Ursache herbeigeführt und insofern von ihr abhängig, nicht aber das Ganze der Erscheinung, nicht ihr inneres Wesen: dieses ist der Wille selbst,... (ARTHUR SCHOPENHAUER, Sämtliche Werke, Wiesbaden 1972, 2. Band, S. 163§164). Was bei MALEBRANCHE und NORRIS Gottesgegenwart bedeutete, nämlich die Unmittelbarkeit dessen, was in der menschlichen Wahrnehmung und im menschlichen Denken in Erscheinung tritt, diese vorausgesetzte dynamische Totalität ist freilich jetzt bei SCHOPENHAUER der totale ("unteilbare") blinde Wille, der ewig nach Objektivierung strebt. "Das Ganze der Erscheinung" kann auch für SCHOPENHAUER nicht von der Kausalkette der Einzelerscheinungen abgeleitet werden.

Gegenüber ihrer Zeit waren MALEBRANCHE und NORRIS durch die tiefe Überzeugung von den Grenzen des Humanismus verbunden. Das Leitmotiv der Überwindung der anthropologisch-anthropomorphen Perspektive, die alle ihre erkenntnistheoretischen Überlegungen durchzog, wurde in ihrer Theorie der Liebe in der Ablehnung jegicher anthropozentrischer Haltung weitergeführt. Für NORRIS ergab sich diese Position auch aus seiner Bemühung um eine Harmonisierung zwischen platonischem Gedankengut und christlicher Theologie. Weder der Platonismus noch die christliche Theologie hätten die anthropozentrische Blickrichtung begünstigt. PLATON steht für die große Tradition der Einbeziehung des Menschen in die übergeordnete kosmische Ordnung und in eine aus der Teleologie des Nous abgeleitete Seinshierarachie, und die christliche Metaphysik erscheint bei NORRIS vor allem als Reflexion auf die Strukturen der Gottesabhängikeit (die dann die Thematisierung der Allgegenwart Gottes ermöglichen sollten).

Um jedoch die volle Bedeutung der radikalen Kritik des Humanismus bei MALEBRANCHE und NORRIS zu erfassen, muß man auch die geistesgeschichtliche Herausforderung einbeziehen, die von beiden als die dringendste empfunden wurde. Sie erging in vielfältiger und nicht immer sofort durchschaubarer Weise von derjenigen Entwicklung, die in der

Religionssoziologie durch das Begriffpaar "subjektive und objektive Säkularisierung"[38] beschrieben wird.

Wir haben in unserer Untersuchung auf einige der kulturgeschichtlichen und sozialökonomischen Kräfte hingewiesen, die in der betreffenden Epoche einen säkularisierenden[39] Einfluß ausüben konnten.

Vor diesem gemeinsamen europäischen Hintergrund wurde die Theorie der Liebe bei MALEBRANCHE und NORRIS zu einer konzentrierten Form der Auseinandersetzung mit der implizierten wie explizierten Antrhopozentrik[40] der Neuzeit.

---

38) Über die gegenwärtige Tendenz, im Fall des Säkularisierungsbegriffes einen unerlaubten Sprung von der erkenntnis-soziologischen zur normativen Ebene zu tun, indem man die faktische Säkularisierung des modernen Bewußtseins als irreversiblen Prozeß darstellt und dann das Faktum in eine normative Behauptung verwandelt, siehe: PETER L. BERGER, The Sacred Canopy, Elements of a Sociological Theory of Religion, New York 1967, S. 127 und 168

39) Als Zeuge fortgesetzter beschleunigter Verbreitung des religiösen Indifferentismus (parallel mit dem Aufstieg neuen bürgerlichen Lebensstils) sei ein englischer Denker aus seinem zehn Jahre nach "Theory of the Ideal World" erschienenen Hauptwerk zitiert: "It is therefore to be wondered at, if the generality of men, who are ever intent on business or pleasure, and little used to fix or open the eye of their mind, should not have all that conviction and evidence of the Being of God which might be expected in reasonable creatures? We should rather wonder that men can be found so stupid as to neglect, than that neglecting they should be unconvinced of such an evident and momentous truth. And yet it is to be feared that too many of parts and leisure, who live in Christian countries, are, merely through a supine and dreadful negligence, sunk into Atheism." (GEORGE BERKELEY, Principles of Human Knowledge, London 1710, § 154/155)

40) Über Theozentrismus in Gegenüberstellung zum Anthropozentrismus bei MALEBRANCHE siehe:
- ARMAND CUVILLIER, Essai sur la Mystique de Malebranche, Paris 1954, S. 15, 71, 86

40) Fortsetzung v.S. 401:
- MARTIAL GUEROULT, Malebranche - La Vision en Dieu, Paris 1955, S. 12, 14, 176

- PIERRE BLANCHARD, L'Attention à Dieu selon Malebranche,Paris 1956, S. 95, 120, 121, 233

- MARTIAL GUEROULT, MALEBRANCHE, III, Les Cinq Abîmes de la Providence, Paris 1959, S. 18,

- MARTIAL GUEROULT, Etudes sur Descartes, Spinoza, Malebranche et Leibniz, New York 1970, S. 186, 187

Über Theozentrismus bei NORRIS siehe: RICHARD ACWORTH, La Philosophie de John Norris, Paris 1975, S. 30

A N H A N G

WILLIAM SHERLOCK, The Nature and Measure of Charity, London 1697[1]

SHERLOCK kommentiert den zweiten Paulus-Brief an die Korinther 8, 12 über den Willen zur Freigebigkeit. Der Apostel beabsichtigt nicht eine Art von Plädoyer für die Nächstenliebe. Solche Überredungsversuche wären überflüssig in einer Religion, deren Wesenskern die schenkende Liebe ist. Die Christen könnten einer Orientierung ihrer Nächstenliebe, was die Stufen der Dringlichkeit und die richtigen Wege der Hilfeleistung angeht bedürfen, ihre Nächstenliebe könnte durch Besprechung entfacht und erweitert werden, aber sie selbst geht allen Argumenten voraus, sie fällt mit dem Christentum zusammen. Deshalb will Paulus in diesem Brief, nicht lediglich an den Willen zur Hilfeleistung appellieren. Die Hilfsbereitschaft der Angesprochenen ist ihm schon bekannt. Worauf er ihre Aufmerksamkeit lenken möchte, ist die entsprechende innere Haltung. Sie sollte durch Freude und Freigebigkeit gekennzeichnet sen.

---

1) WILLIAM SHERLOCK, D.D. Dean of St. Pauls, Master of the Temple, and chaplain in Ordinary to His Majesty, The Nature and Measure of Charity - A Sermon Preach'd before the Right Honourable Lord Major and the Court of Aldermen at the Parsh-Church of St. Bridget, on Tuesday in Easter-Week, April 6. MDCXCVII.

Hier stellt sich aber eine nach SHERLOCK nicht leicht zu lösende Frage: Wie kann man richtige Maßstäbe für diese überquellende christliche Liebe finden? Jesus hat unserer Liebe keine Schranken und Regeln gesetzt. Laufen wir nicht Gefahr, manchmal zu dürftig und manchmal übermäßig in der Betätigung unserer Nächstenliebe zu sein? Unser Wille zum Schenken ist sowieso durch Selbsterhaltungs-Überlegungen und durch Familien- wie gesellschaftliche Verpflichtungen beschränkt, aber diese faktischen Grenzen sind nicht genau zu bestimmen und sie ermangeln überdies einer adäquaten Rechtfertigung. Der prinzipiellen Unmgöichkeit, hier Schranken aufzurichten, entspricht auf geschichtlicher Ebene die Tatsache, daß die Aposteln es nicht versucht haben, diesbezüglich Vorschriften zu geben. Andererseits schließt jedoch die große Breite der Anwendungs-Formen und Grade christlicher Liebe keineswegs das Vorhandensein eines Grundprinzips aus. Paulus weist uns im genannten Text (2. Kor., 8, 12) auf dieses Prinzip hin. Was verlangt wird, ist der Wille zur Freigebigkeit. Von einem solchen guten Willen nimmt Gott alles, und zwar "nach dem, was man hat, nicht nach dem, was man nicht hat". SHERLOCK unterscheidet hier drei Ideen:

1. Der Wert jedes Werkes wird durch die spontane Bereitwilligkeit, das Gute zu tun, bestimmt.
2. Diese Hilfsbereitschaft wird nach Maßgabe des Vermögens, handeln. Der schenkende Wille wird von Gott angenommen gemäß seinem Vermögen, gerade weil dieser Wille nach seinem Vermögen gibt.

3. Wenn diese Bedingungen erfüllt sind, fallen bloß quantitative Kriterien weg.

Die spontane Bereitwilligkeit des Geistes, das Gute zu tun, den Bedürftigen zu helfen, ist der Kern der christlichen Liebe, "der erste Beweger" aller Barmherzigkeit. Die christliche Nächstenliebe wird durch eine wohlwollende Neigung (charitable inclination) und eine gewisse Gemütsart und Geistesverfassung (habit of mind) gekennzeichnet, die die Bereitschaft und den Eifer für die gute Tat bestimmen. Der Ursprung unserer Handlungen befindet sich in den gefühlsmäßigen Neigungen. Diese streben spontan und ununterbrochen die entsprechende Tätigkeit und die Realisierung ihres Gegenstandes an. Die gefühlsmäßigen Neigungen werden also in Handlungen übergehen, sobald die geeignete Gelegenheit und das dazu notwendige Vermögen da sind. Die Barmherzigkeit ist Liebe für die Leidenden und die Armen; sie wird also entsprechend dem allgemeinen Hauptmerkmal der Liebe, das heißt, ihrer Spontaneität und Tendenz zur Konkretisierung, handeln. Anderersetis gibt es keinen Menschen, der zugeben würde, daß er überhaupt keine Neigungen empfindet, das Gute zu tun. Selbst diejenigen, die in ihrem Leben nie eine gute Tat nachweisen könnten, behaupten den Willen zum Guten, weil das Fehlen dieser Vorliebe zum Guten als die größte Schändlichkeit betrachtet wird. Diese allgemeine Auffassung erklärt sich dadurch, daß eine tatkräftige und erfinderische, von Scharfsinn und

Weisheit begleitete Bereitwilligkeit, das Gute zu tun, die gottähnlichste unter allen Veranlagungen ist, ein Abbild der göttlichen Güte im Menschlichen, die edelste Möglichkeit der zwischenmenschlichen Liebe, weil von Liebe zu Gott inspiriert.

SHERLOCK beschreibt die christliche Liebe als ihrer Natur nach frei[2]. Darum kann das Grundkriterium der christlichen Liebe nicht von irgendeiner Rechtmäßigkeit her abgeleitet werden, sondern es liegt in der freien und großmütig handelden Güte selbst. Diese Liebe gibt sich selbst ihre eigene Norm und ihren eigenen Maßstab[3]. Wo das göttliche Prinzip der Liebe herrscht, ergeben sich von selbst die richtigen Modalitäten und Proportionen konkreten Handelns. Hier zeigen sich Analogien zwischen dem natürlichen und dem ethischen Bereich. Natur und Leben sind sich selbst Bestimmung und ihr eigenes Gesetz, weil sie ihr konstitutives Prinzip weder überschreiten noch hinter ihm zurückbleiben können. Ähnliches gilt in der ethischen Dimension. Das beste Regel-System tätiger christlicher Liebe wird nie dazu helfen, jemandem beizubringen, was diese schenkende Liebe ist, solange das Prinzip der Liebe fehlt; und wird umgekehrt dieses göttliche Prinzip wirksam, ergeben sich die entsprechenden Handlungen und deren Richtungen wie von selbst.

---

2) Frei von jedem verordneten Grenzen und Maßstäben auch wenn nicht frei im absoluten Sinne, weil ihr eine Willensentscheidung vorausgeht, von der unsere Erlösung abhängt: wir müssen liebend, wohltätig und gütig sein, wenn wir nicht unsere Seele verlieren wollen.

3) "For Charity is and will be a Rule and Measure to it self"

Es besteht jedoch ein großer Unterschied zwischen den Tätigkeiten der natürlichen Kräfte und den sittlichen Handlungen: die natürlichen Wirkursachen sind im Hinblick auf ein bestimmtes Ziel mit Notwendigkeit voraus-determiniert und verfolgen deshalb unverändert dieselbe Richtung innerhalb der Zweckmäßigkeit der Natur; die sittlich Handelnden sind frei im Sinne einer Vielfalt von Beweggründen, Neigungen, Verlangen, Leidenschaften, die sich gegenseitig bestimmen und einschränken. Keine Neigung und Strebung kann für sich allein und mit ihrer höchstmöglichen Kraft unserer Haltung bestimmen, sondern sie geht zusammen mit anderen Neigungen und Beweggründen in das Gesamt unserer Tätigkeiten ein. Dadurch wird ein gewisses Gleichgewicht möglich. Vernunft und Religion haben die Aufgabe, dafür zu sorgen, daß die Neigungen ihrer natürlichen Ordnung nicht verlassen, ihre Grenzen nicht überschreiten, sondern sich zueinander harmonisch verhalten. Die Religion trägt also dazu bei, daß das Ausmaß und die Intensität verschiedener Neigungen sich entsprechend im Blick auf das richtige Verhältnis innerhalb des Ganzen gestalten; das hebt aber keineswegs die vorgängige Grund-Bestimmtheit jeder Neigung durch ihr ursprüngliches Prinzip auf. Dieses Prinzip wird seinerseits, wenn nicht gewaltsam gehindert, seiner eigenen Natur entsprechend wirken.

Ausmaß wie Maßstäbe unseres Handelns ergeben sich nach SHERLOCK aus dieser spontanen unaufhebbaren Dynamik des inneren Prinzips der betreffenden Neigungen. Christlich lieben bedeutet Mitleid haben mit den Leiden aller Menschen, Anteilnahme und Hilfsbereitschaft. Der geeignete Maßstab dieser Liebe kann nur in ihrem urprünglichen Ziel enthalten sein, das heißt in der Befreiung aller Menschen von Not und Leiden. Es fehlt dem Menschen aber die für die Beseitigung aller Leiden seiner Mitmenschen notwendige Kraft, und nur deshalb müssen Prioritätserwägungen innerhalb der begrenzten Hilfemöglichkeiten in Betracht gezogen werden. Darum ist auf dieser Ebene eine Orientierung der Praxis der Liebe durch eine Reihe von Kriterien sinnvoll und notwendig; das steht aber nicht im Widerspruch zu der tieferen, spontanen Autonomie der schenkenden Liebe[4].

Grenzen sind auch durch die natürliche Selbstliebe gesetzt. Die Bibel selbst verpflichtet uns zu einer Nächstenliebe, die so groß wie die Selbstliebe sein soll. Das will jedoch nicht sagen, daß es nicht große und hochherzige Freundschaften und "göttliche Lieben" geben kann, die darüber hinaus gehen. Die Selbstliebe, die Sorge für die Kinder und den Ehepartner haben einen natürlichen Vorrang,

---

4) Solche, durch die Begrenztheit konkreter Möglichkeiten bestimmte Regeln sind zum Beispiel der Vorrang, den man leidenden Christen gegenüber den Nichtchristen, den guten gegenüber den boshaften Menschen usw. gewähren sollte.

aber sie müssen auch der wohltätigen Liebe freien Raum lassen. Das richtige Verhältnis zwischen diesen zwei grossen Bereichen der Liebe[5] ergibt sich von selbst, besonders wenn zwei Voraussetzungen erfüllt sind: ein richtiges Gefühl für die Not der anderen und eine gute Beurteilung eigener Möglichkeiten und Fähigkeiten.

Die für die Nächstenliebe charakteristische Gemütsart ist durch gütige Feinfühligkeit, Mitgefühl und Rücksichtnahme gekennzeichnet. Der Mensch hat eine natürliche Neigung und Bereitschaft, die Leiden, die er überhaupt wahrnimmt, zu erleichtern. Diese Verbindung zwischen einer feinfühligen Wahrnehmung des Leidens und der Neigung es zu lindern, ist schon innerhalb des Einzelnen vorhanden. Jedes Individuum reagiert eben darum so schnell, um seine eigenen Bedürfnisse zu befriedigen, gerade weil es sie so unmittelbar und scharf empfindet. Die christliche Sympathie ist bestimmt durch eine scharfe Wahrnehmungsfähigkeit für die Leiden der anderen. Die Fähigkeit, sich die Leiden des anderen sehr genau vorzustellen, diese Imagination des Leidens, die in der Selbsterfahrung wurzelt, wirkt als inneres Prinzip der Nächstenliebe, und seine Kraft übersteigt alle äußeren Argumente. Aus diesem inneren Prinzip ergibt sich auch die richtige Haltung (im Bereich der Nächstenliebe), weil es durch die Stär-

---

5) Selbstliebe und Liebe für Gatte und Kind einerseits, Liebe für die anderen andererseits

kung der Aufmerksamkeit auf das Ausmaß der Bedürfnisse und Nöte der anderen uns dazu bringen kann, unsere Bedürfnisse und Wünsche einzuschränken, damit unsere Möglichkeiten zu helfen entsprechend erweitert werden.

Die christliche Liebe gibt sich also selbst das richtige Maß ihrer Tätigkeit. Das besagt nicht, daß die christliche Liebe nach Belieben handelt, daß sie vom individuellen zufälligen Unterscheidungsvermögen abhängt. Wenn das so wäre, hätte man wenigstens die untere Grenze der caritativen Verpflichtung festsetzen müssen, um die pure Beliebigkeit, die jede Idee einer Pflichtmäßigkeit ausschließt, zu vermeiden, selbst wenn das, was darüber hinaus geht, nach Gefallen geschehen könnte. Die Festlegung eines obligatorischen Minimums des Gebens wäre also notwendig gewesen, weil bei aller Beliebigkeit der Pflichtcharakter gewahrt werden muß, der unaufhebbar mit dem Begriff der christlichen Liebe verbunden ist. Es wurde aber keine untere Grenze vorgeschrieben, und zwar eben darum, weil die christliche Liebe nicht zufällig und beliebig handelt, sondern aus sich selbst, das heißt aber, nach einer in ihrem inneren Prinzip enthaltenen Norm. Deshalb steht die Autonomie der christlichen Liebe in keinem Gegensatz zu ihrer Pflichtmäßigkeit. Vielmehr ist jedes aus ihrer fundamentalen inneren Freiheit resultierende Moment und jede Stufe des Geben-Wollens konkret strikte Pflicht. Wenn Gott selbst das Ausmaß der Gabe vorgeschrieben hätte, hätte das Geben nur ein Sich-Richten

nach aufgegebenen Maßstäben sein können. Solche Gabe ohne Liebe steht jedoch außerhalb der christlichen Nächstenliebe, innerhalb ihrer kann keine Trennung zwischen dem Akt des Gebens und der Gabe bestehen. Der eigentliche Gegenstand des göttlichen Gebotes ist die Intensivierung der schenkenden Liebe und der Schritt zu einer höheren Stufe ihrer. Das Mehr-Geben ist nur die Konsequenz[6]. SHERLOCK betont, daß die von ihm vertretene These bezüglich der christlichen Liebe in demselben Maß auch für alle anderen christlichen Tugenden und Gnaden gilt, das heißt, daß ein freies inneres Prinzip die Maßstäbe und die Gesetzte der Werke und Taten bestimmt. Die Frommen [7] werden nie aufhören, Gott anzubeten und zu verehren. Die Ehrfurcht wird also aus sich selbst und durch eigene Kraft den äußeren Ausdruck und die entsprechende Handlung hervorbringen. Die Pflicht der christlichen Liebe bleibt dementsprechend unberührt von den materiellen Umständen und Möglichkeiten. Wer wenig zu geben hat, der muß freigebig sein nach seinem Vermögen, und wer überhaupt nichts geben kann, wird durch andere Akte der Nächstenliebe seine Christenpflicht erfüllen, die der freien Dynamik des inneren Prinzips der Liebe entspringt.

---

6) "Let no man then inquire, how much he must give; the proper inquiry is, how much he must love" (17)

7) Das heißt nach SHERLOCK, jene, die Sinn für Gottesgegenwart und für ihre Gottabhängigkeit haben

L I T E R A T U R H I N W E I S E

A. Quellen

1. ASTELL, MARY, The Christian Religion as Profess'd by a Daughter of the Church of England, London 1705.

2. MASHAM, LADY DAMARIS, A Discourse concerning the Love of God, London 1696.

3. NORRIS, JOHN, The Theory and Regulation of Love - A Moral Essay, Oxford 1688.

4. NORRIS, JOHN, A Discourse concerning the Measure of Divine Love, 13. Aufl., 1728.

5. NORRIS, JOHN, Letters concerning the Love of God, between the Author of the Proposal to the Ladies and M. John Norris, London 1695.

6. NORRIS, JOHN, An Admonition concerning two late Books, call'd Discourses of the Love of God, 1698.

7. NORRIS, JOHN, The Theory of the Ideal of Intelligible World, Darmstadt 1974 (Nachdruck der Ausgabe London 1701-1704).

8. SHERLOCK, WILLIAM, The Nature and Measure of Charity, London 1697.

9. WHITBY, DANIEL, A Discourse of the Love of God, London 1697.

B. Sekundärliteratur

1. ACWORTH, RICHARD, La Philosophie de John Norris, 2. Bde., Paris 1975.

2. ACWORTH, RICHARD, The Philosophy of John Norris of Bemerton, Hildesheim, New York 1979.

3. AUGUSTINUS, A., Vom Gottesstaat, 2. Bde., Zürich 1955.

4. AUGUSTINUS, A., Bekenntnisse, Reclam Stuttgart, 1967.

5. BERGER, PETER, The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion, New York 1969.

6. BERKELEY, GEORGE, The Principles of Human Knowledge, neu hrsg. v. Encyclopedia Britannica in: Great Books of the Western World, Band 35, 1952.

7. BERKELEY, GEORGE, Werke II, übersetzt von F. Ueberweg, 4. Auflage, Leipzig 1917.

8. BLANCHARD, PIERRE, L'attention a Dieu selon Malebranche, Desclée de Brouver, 1956.

9. BOUILLIER, FRANCISQUE, Histoire de la Philosophie cartésienne,3. Aufl. 2. Bde, Genf 1970

10. BOURNE, FOX, The Life of Locke, Band 1, London 1876.

11. BRÉHIER, ÉMILE, Histoire de la Philosophie, Band 2, Paris 1929.

12. CASSIRER, ERNST, Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge, Leipzig 1932.

13. CUVILLIER, ARMAND, Essai sur la Mystique de Malebranche, Paris 1954.

14. DAWSON, CHRISTOPHER, Progress and Religion, London 1945 (1. Auflage 1929).

15. DESCARTES, RENÉ, Meditationen, Felix Meiner Ausgabe 1972.

16. DUNTON, JOHN, Life and Errors, London 1818.

17. FICINUS, MARSILIO, Comentary on Plato's Symposium, Columbia University, 1944.

18. FRANZ, VON SALES, Über die Gottesliebe, Zürich 1978.

19. GERHARDT, C.J., Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz, III Hildesheim 1960.

20. GOUHIER, HENRI, La Philosophie de Malebranche et son expérience religieuse, Paris, 1926.

21. GOUHIER, HENRI, La pensée religieuse de Descartes, Paris 1972.

22. GUEROULT, MARTIAL, Malebranche I, La vision en Dieu, Paris 1955.

23. GUEROULT, MARTIAL, Malebranche II, Le cinq abimes de la providence, Paris 1959.

24. GUEROULT, MARTIAL, Etudes sur Descartes, Spinoza, Malebranche et Leibniz, New York 1970.

25. HAUSER, R., Macht, in: Handbuch Theologischer Grundbegriffe, Band 2. München 1963.

26. HAUSER, R., Güte, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 3. 1974.

27. HEGEL, G.W.F., Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Suhrkamp Ausgabe, Band 16, Frankfurt/Main 1969.

28. HEGEL, G.W.F., Entwürfe über Religion und Liebe (1797-1798), Suhrkamp Band 1, Frankfurt/Main 1971.

29. HIRSCHBERGER, JOHANNES, Geschichte der Philosophie, Band 2, Freiburg 1976.

30. HOYLES, JOHN, The Waning of the Renaissance, Den Haag, 1971.

31. IONESCU, NAE, Metafizica, I, Paris 1978.

32. KNOWLES, DAVID, Englische Mystik, Düsseldorf 1967.

33. KONDYLIS, PANAJOTIS, Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus, Stuttgart 1981.

33. LABERTHONNIÈRE, LUCIEN, Etudes de philosophie cartésienne, Paris 1938.

34. LERSCH, PHILIPP, Aufbau der Person, München 1951.

35. LOVEJOY, ARTHUR Q., The Great Chain of Being, 12. Auflage, Cambridge, Massachusetts 1974.

36. LYON, GEORGES, L'idéalisme en Angleterre au XVIII^{e} siècle, Paris 1888.

37. McEWEN, GILBERT D., The Oracle of the Coffe House - John Dunton's Athenian Mercury, San Marino, California 1972.

38. MacKINNON, FLORA ISABEL, The Philosophy of John Norris of Bemerton, Baltimore 1910.

39. MALEBRANCHE, NICOLAS de, Conversations chrétiennes, Oeuvres iv, Edition Robinet, Paris 1959.

40. MALEBRANCHE, NICOLAS de, Traité de l'amour, de Dieu, Edition Robinet, Paris 1963.

41. MALEBRANCHE, NICOLAS de, Traité de morale, Edition Joly, Paris 1939.

42. MONTCHEUIL, YVES de, Malebranche et le Quiétisme, Paris 1947.

43. MUIRHEAD, JOHN H., The Platonic Tradition in Anglo-saxon Philosophy, London 1931.

44. MURDOCH, IRIS, The Sovereignity of Good, London 1970.

45. NYGREN, ANDERS, Eros und Agape, Gütersloh 1930.

46. PIEPER, JOSEF, Über die Liebe, München 1972.

47. PLOTIN, ENNEADEN, IV, Ausgewählte Schriften, Reclam 1973.

48. POWICKE, FRED. J., A Dissertation on John Norris of Bemerton, London 1894.

49. POWICKE, FREDERICK J., The Cambridge Platonists, London 1926.

50. RADNER, DAISIE, Malebranche, Amsterdam 1978.

51. RANDALL, JOHN HERMAN, The Making of the Modern Mind, Cambridge. Massachusetts, 1940.

52. REVEL, JEAN-FRANCOIS, Histoire de la Philosophie occidentale, Band 2, Paris 1970.

53. REYNOLDS, MYRA, The learned Lady in England 1650-1760, Boston und New York 1920.

54. ROBINET, ANDRÉ, Malebranche et Leibniz - Relations personelles -, Paris 1955.

55. ROME, BEATRICE K., The Philosophy of Malebranche, Chicago 1963.

56. RÖD, WOLFGANG, Geschichte der Philosophie, Band 1, München 1976.

57. RÖD, WOLFGANG, Geschichte der Philosophie, Band 7, München 1978.

58. RYAN, K., JOHN, John Norris: A Seventeenth Century english Thomist, in: The New Scholasticism, Volume XIV, 1940.

59. SAWICKI, FRANZ, Philosophie der Liebe, Paderborn 1924.

60. SCHOPENHAUER, ARTHUR, Sämtliche Werke, Band 2, Wiesbaden 1972.

61. SMITH, FLORENCE M., Mary Astell, New York 1916.

62. SMITH, JOHN, Selected Discourses, 4. Auflage, Cambridge 1859.

63. SPAEMANN, ROBERT, Der Ursprung der Soziologie aus dem Geist der Restauration, München 1959.

64. SPAEMANN, ROBERT, Reflexion und Spontaneität, Stuttgart 1963.

65. SPAEMANN, ROBERT, Einsprüche, Einsiedeln 1977.

66. SPLETT, JÖRG, Die Rede vom Heiligen, München 1971.

67. SPLETT, JÖRG, Der Mensch ist Person, Frankfurt am Main 1978.

68. STANILOAE, DUMITRU, Teologia Dogmatica Ortodoxa, Bucuresti 1978.

69. STROMBERG, ROLAND N., Religious Liberalism in Eighteenth Century England, Oxford 1954.

70. STROMBERG, ROLAND N., An intellectual History of modern Europe, New York 1966.

71. TAWNEY , R.H., Religion and the Rise of Capitalism, Gloucester Mass. 1962.

72. TRESMONTANT, CLAUDE, La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrêtienne, Paris 1961.

73. VIDGRAIN, JOSEPH, Le Christianisme dans la Philosophie de Malebranche, Paris 1923.

74. WEBER, MAX, Die protestantische Ethik I, hrsg. von J. Winckelmann, 1973.

75. WEIL, SIMONE, Zeugnis für das Gute - Traktate, Briefe, Aufzeichnungen, Olten 1976.

76. WEISSMAHR, BELA S.J., Gottes Wirken in der Welt, Frankfurt am Main 1973.

77. WHITEHEAD, ALFRED NORTH, Religion in the Making, Cambridge 1927.

L E B E N S L A U F

Am 1.11.1925 wurde ich, Nicolae Jacob Stroescu, als einziges Kind des rumänischen Offiziers Ion Stroescu und Konstantze Stroescu geb. Sandulescu in Tîrgu-Jiu, Rumänien geboren.

Durch den Beruf meines Vaters mußte ich die Schule öfters wechseln, so besuchte ich von 1932 - 1936 die Volksschule in vier Klassen zuerst in Craiova, dann in Drâgâsani. 1936 trat ich in das Gymnasium in Drâgâsani über, das ich 1938 - 1943 in Craiova (Colegium König Karl I) fortsetzte und 1944 in Rîmmicul - Vîlcea mit dem Abitur abschloß. 1944 - 1948 studierte ich an der Juristischen und Philosophischen Fakultät in Bukarest. Als politisch Verfolgter konnte ich mein Studium nicht fortsetzen.

Ab Wintersemester 1969/70 studierte ich an der Ludwig-Maximilians-Universität München Philosophie, Pädagogik und Katholische Theologie. Die vorliegende Dissertation entstand unter der Leitung von Professor Dr. Robert Spaemann. Neben meinem Doktorvater waren meine akademischen Lehrer im Fach Philosophie Herr Professor Dr. Max Müller, im Fach Pädagogik Herr Professor Dr. Richard Schwarz und im Fach Theologie Herr Professor Dr. Heinrich Fries. Daneben hörte ich noch eine ganze Reihe weiterer akademischer Lehrer und

nahm an verschiedenen Seminaren teil.

Seit 1972 bin ich Redakteur und seit 1980 stellvertretender Direktor der rumänischen Abteilung des Rundfunksenders Freies Europa.

München, am 27. Oktober 1982